

إرنست كاسيرر

فلسفة التنوير

ترجمان

ترجمة: إبراهيم أبو هشهش



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



فلسفة التنوير



إرنست كاسيرر

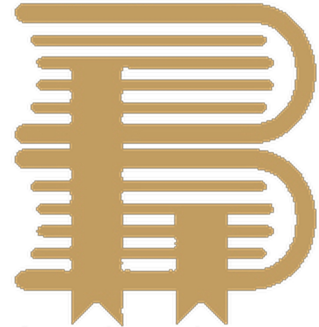
ترجمة

إبراهيم أبو هشيش

مراجعة

ياسر الصاروط

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الآمنة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالاقتدار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

=====

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

كاسيرر، إرنست، 1874 - 1945

فلسفة التنوير/ إرنست كاسيرر؛ ترجمة إبراهيم أبو هشيش؛ مراجعة ياسر الصاروط.

(سلسلة ترجمان)

يشتمل على بيلوغرافية.

ISBN 978-614-445-190-8

7. التنوير (فلسفة) 2. العدالة - فلسفة. 3. الجمال - فلسفة. 4. الجمال، علم. 5. المعرفة - فلسفة. 6. المعرفة (نظرية) 7. التسامح. 8. الدين والفلسفة. 10. الفلسفة الحديثة. أ. أبو هشيش، إبراهيم. ب. الصاروط، ياسر. ج. العنوان. د. السلسلة.

190

هذه ترجمة لكتاب

Die Philosophie der Aufklärung

by Ernst Cassirer

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2007

عن دار النشر

Felix Meiner Verlag GmbH

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع الطرفة - منطقة 70

وادي البنات - ص. ب: 10277 - الطعائن، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص.ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 1107 2180 لبنان
هاتف: 00961 1 991837 8 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني:

beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني:

www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، آذار/ مارس 2018



الإهداء

إلى

ماكس كاسيرر

في عيدہ الخامس والسبعين (18 تشرين الأول / أكتوبر 1932)
تعبيراً عن حب واحترام قديمين

المحتويات

مدخل غير الد هارتونغ

أولاً: قصة التأليف

ثانياً: المنظور الفكري التاريخي

ثالثاً: استقبال الكتاب

بيبلوغرافيا المراجعات

(1933 - 1945) آرنو شوباخ

مقدمة

الفصل الأول

أشكال التفكير في عصر التنوير

الفصل الثاني

الطبيعة والمعرفة الطبيعية في فكر فلسفة التنوير

الفصل الثالث

علم النفس ونظرية المعرفة

الفصل الرابع

فكرة الدين

أولاً: عقيدة الخطيئة الأصلية ومشكلة العدالة الإلهية

ثانياً: فكرة التسامح وأساس «الدين الطبيعي»

ثالثاً: الدين والتاريخ

الفصل الخامس
غزو العالم التاريخي

الفصل السادس
القانون والدولة والمجتمع

أولاً: فكرة القانون ومبدأ الحقوق غير القابلة للتصرف

ثانياً: فكرة العقد ومناهج العلوم الاجتماعية

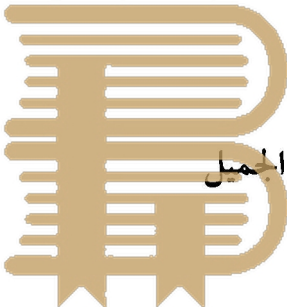
الفصل السابع
مشكلات علم الجمال الأساسية

أولاً: «عصر النقد»

ثانياً: علم الجمال الكلاسيكي ومشكلة ذاتية الجميل

ثالثاً: مشكلة الذوق والتحول نحو الذاتية

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

رابعاً: جماليات الحدس ومشكلة العبقرية

خامساً: العقل والخيال

غوتشيد والمفكرون السويسريون

سادساً: تأسيس علم الجمال المنهجي - باومغارتن

مسرّد المصطلحات الألمانية

المراجع

مدخل غير الد هارتونغ

نُشرت إحدى أولى المراجعات لكتاب كاسيرر فلسفة التنوير⁽¹⁾ (*Die Philosophie der Aufklärung*) في الطبعة الصباحية لجريدة زيورخ الجديدة (*Neue Zürcher Zeitung*) في 18 شباط/فبراير 1933، تحت المقالة الافتتاحية مباشرة وكانت تتناول السياسة النازية في ألمانيا. كانت المراجعة تحمل عنواناً مبدئياً هو «دفاع عن التنوير» (*Apologie der Aufklärung*). ووفقاً لكتاب المراجعة، تستحق حقبة التنوير الدفاع عنها إزاء تشويه مكتسباتها الاجتماعية والأخلاقية والقانونية والسياسية في خضم التطورات السياسية اليومية. لذلك فإن فلسفة التنوير موضوع ثقافي سياسي متفجر، والانشغال بها ليس شأن الوسط الأكاديمي بأسره. وكانت حجج مزدري التنوير - بأنه يقوض الأساس الأخلاقي لثقافتنا الغربية ويحوّل الإنسان الحديث إلى مخلوق بلا تاريخ أو قناعات - أمراً ضئيل الشأن في نظر المراجع. «من السهل معرفة أن جوانب من هذا الهجوم هي تعبير عن الموقف الفلسفي الراهن، وهذا ليس مفيداً أيضاً»⁽²⁾. كانت توجيهات كاتب المراجعة بشأن كيفية قراءة كتاب كاسيرر مفيدة في مواجهة الهيمنة المتزايدة للأحكام المغرضة المتحيزة التي تناولت عصر فولتير وديدرو ولوك وهيوم وتوماسيوس ولايبنتز؛ إذ إن دراسة كاسيرر التاريخية هي علاج في الأوقات الصعبة، إنها بالذات «دفاع عن التنوير».

أولاً: قصة التأليف

صدر كتاب كاسيرر فلسفة التنوير في عام 1932 ضمن سلسلة «أسس العلوم الفلسفية» التي خطط لها الفيلسوف الزيوريجي فريتز ميديكوس (Fritz Medicus) والناشر التوبنغني باول زيبيك (Paul Siebeck). وتوثق المراسلات المستفيضة التي تبادلها المؤلف ومحرر السلسلة وناشرها، تاريخ نشأة كتاب التنوير⁽³⁾. فصل بين أول إعلان لكاسيرر عن نيته تقديم مساهمة في هذه السلسلة (1928)، وبدء الأعمال البحثية، سنة رئاسة جامعة هامبورغ (تشرين الثاني/نوفمبر 1929 - تشرين الثاني/نوفمبر 1930)، فكاسيرر لم يشرع في الإعداد لكتابه عن فلسفة التنوير إلا بعد إنهاء فترة رئاسة الجامعة، وكان سبق له أن عالج صورة نظرية التنوير المعرفية في المجلد الثاني من دراسته الموسعة عن مشكلة نظرية المعرفة⁽⁴⁾. وظهر لكاسيرر في المدة التي فصلت بين استئناف العمل البحثي المكثف ونشر الكتاب عدد غير قليل من البحوث الصغيرة والدراسات الكبيرة، الناجمة أيضاً عن الاشتغال بالتاريخ العقلي للقرنين السابع عشر والثامن عشر، ومن ضمن ذلك مقالة Enlightenment (التنوير) التي ظهرت في عام 1931 في موسوعة العلوم الاجتماعية⁽⁵⁾

(Encyclopaedia of the Social Sciences)، وكذلك ثمار أخرى كثيرة لعام 1932 غزيرة الإنتاج، ومن بين ذلك دراسة موسعة وأخرى موجزة عن الأفلاطونية الجديدة في مدرسة كامبردج، ومجموعة من ثلاث مقالات عن غوته، وبحث عن تاريخ مذهب القانون الطبيعي، وآخر عن جان جاك روسو⁽⁶⁾.

ترتبط الأعمال المذكورة بسياق لصيق وليس بسياق زمني متسلسل فحسب، مثلما أوضح كاسيرر في رسالته المؤرخة في 19 أيار/ مايو 1931 إلى فريتز ميديكوس: «[...] لقد عزمت على استغلال أوقات الفراغ التي تتيحها إجازة الصيف بنشاط لإعداد المجلد الخاص بفلسفة التنوير الذي وعدتكم به منذ مدة طويلة من أجل سلسلتكم. لكن بسبب انشغالي في إدارة الجامعة العام الفائت، سارت هذه التحضيرات للأسف بسرعة أقل بعض الشيء مما كنت أمل. وفي أي حال، أنجز شيء عن التنوير الألماني والإنكليزي: [ومن ذلك] دراسة أولية في الفلسفة الإنكليزية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، خصوصاً عن مدرسة كامبردج، ستصدر عن «دراسات مكتبة فاربورغ» (Warburg). وسوف يتركز عملي اللاحق بشكل خاص على فرنسا، وقد عاجلت بعض الأمور، وأفكر في السفر إلى باريس بضعة أسابيع في الخريف للإفادة من المواد الغنية للمكتبة الوطنية هناك. لكنني أمل تطوير خطة العمل في شهور الصيف»⁽⁷⁾.

عمل كاسيرر في الشهور التالية بشكل مكثف على مشروعه، واستخدم في صيف 1931 موجودات مكتبة زيورخ المركزية، وفي الخريف موجودات المكتبة الوطنية في باريس⁽⁸⁾. وفي أيار/ مايو من العام التالي، ذكر الناشر زيبك أنه شرع في كتابة المخطوط، لكنه جعل له عنواناً أثار استياء الناشر والمحرر معاً، وهو تاريخ أفكار عصر التنوير (Ideengeschichte der Aufklärungszeit). وبرر كاسيرر ذلك كالآتي⁽⁹⁾: «في ما يتعلق بالعنوان، يبدو لي تاريخ أفكار عصر التنوير ملائماً فعلاً لمحتوى الكتاب على النحو الأفضل؛ فالكتاب لا يعالج تطور كل نظام فلسفي بمقدار ما يتناول الحركة العامة للأفكار (على سبيل المثال، تطور الأفكار الاجتماعية والسياسية والدينية وما إلى ذلك). لكن عنوان فلسفة التنوير يبدو لكم أفضل لأسباب تتعلق بالنشر، وتالياً لا اعتراض لي عليه أيضاً، لكن عليّ أن أقدم تحديداً أكثر قرباً لهذا العنوان في المقدمة»⁽¹⁰⁾. وبعد تبادل قصير للآراء توصل باول زيبك إلى قرار، لأسباب تتعلق بالنشر وأخرى موضوعية، فحمل الكتاب العنوان العملي فلسفة التنوير، منسجماً بذلك مع الطابع الكلي لـ «أسس العلوم الفلسفية»⁽¹¹⁾.

في 22 تموز/ يوليو 1932، أرسل كاسيرر المخطوط الجاهز للطباعة إلى دار النشر في توبنغن، وفي الأسابيع التي تلت اتخذت قرارات حدّدت بصورة نهائية الطابع المميز للكتاب، وأولها الموافقة على طلب كاسيرر لإحقاق فصل بالكتاب عن «علم جمال عصر التنوير» (الفصل السابع من الكتاب المطبوع)، وثانيها عدم استجابة دار النشر لرغبة المؤلف في وضع فهرس موضوعي (Sachregister)،

على الرغم من اعتراف جميع الأطراف، من مؤلف ومحرم وناشر، بضرورة ذلك. وبدلاً من هذا الفهرس أعدت سكرتيرة دار النشر فهرس أسماء غير شامل وغير مكلف.

في تشرين الأول/ أكتوبر من العام ذاته، عندما كان العمل على طباعة الكتاب في ذروته، طُلب من كاسيرر أن يكتب على وجه السرعة مقدمة تقيم جسراً بين عنوان الكتاب ومحتواه المتعلق بتاريخ الأفكار⁽¹²⁾، لذلك كان ما يسمى «مقدمة» في بداية هذا الكتاب من أكثر نصوص كاسيرر استعجالاته في الفترة التي سبقت المنفى، إذ كُتبت هذه المقدمة تحت إلحاح الوقت، لذلك ظلت زواياها وحوافها غير كاملة الصقل⁽¹³⁾. وفي هذه الصفحات القليلة، يبدو جلياً أن المعرفة التاريخية تشمل ضمناً في نظر كاسيرر على روح عامة (Ethos) فلسفية. صحيح أن آماله في أن صحة الرؤى الأساسية لحقبة التنوير (في شأن طبيعة الإنسان ومعنى العلم ومسار التاريخ أو فكرة مبادئ الحق الطبيعي غير القابلة للتصرف) سوف تجتاز توجهات العصر الحالي السياسية من دون أضرار، قد باتت عرضة للاهتزاز، إلا أنه كان يبحث عن سند وعزاء في ملاذ التاريخ العقلي لهذه الحقبة بالذات، وفي ما هو مهم أيضاً بالدرجة نفسها في الأقل، أي في «روح الجماعة وتوجهاتها المشتركة» مع عدد قليل من أصدقائه العلماء. كتب في أيلول/ سبتمبر 1934، أي في الوقت الذي انفتح أمامه وأمام عائلته زمن المنفى، إلى فريتز ميديكوس الذي ربطت بينهما صداقة: «كان دائماً في إمكان استعادة مثالكم، عزاء لي، وذلك بأن أعرف أنني لا أقف وحيداً في فهمي الأمور وتقييمي الحالة الراهنة. لدي الآن الفرصة في الأغلب كي أذكر هذه الروح وهذه الجماعة وتوجهاتها المشتركة، وأشعر بالسرور نتيجة ذلك، فأنا أُلقي منذ بضعة أسابيع محاضرات بوصفي أستاذاً زائراً في جامعة أوبسالا (Uppsala) عن فلسفة التنوير، أي عن موضوع كنت أنت أول من حضني وشجعني عليه [...]»⁽¹⁴⁾.

ثانياً: المنظور الفكري التاريخي

سوف يكون من الخطأ استخلاص نقد محدد المعالم للعصر لدى كاسيرر استناداً إلى فقرات مجتزأة من «مقدمة» [كتاب] فلسفة التنوير؛ إذ لم تمثل قضية كاسيرر في طريقة قراءة محددة المعالم وفي مرجعية فعلية للتوجهات الاجتماعية والعقلية لزمانه. فقد كان ما يعنيه أكثر تقديم موقف في قضايا فلسفة التنوير، وعرض واضح عن منهج هذه الدراسة وطابعها المميز لقرائه، وهذا العرض ينبغي أن يكون مكثفاً لكن ليس مسهباً، وبدلاً من بسط مادة تاريخية غزيرة، ينبغي إيضاح أصول فلسفة التنوير الفكرية ومبادئها المحددة، وحركة التفكير نفسها أيضاً. لا يتعلق الأمر إذاً بدراسة أحادية المعالجة (Monographie) لفلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر مثلما يقترح العنوان «فلسفة التنوير»، فذلك سوف يكون بحثاً مسهباً.

كاسيرر بها لا يدع مجالاً لسوء الفهم: «إنه سؤال جد راديكالي لا يمكن الإجابة عنه إلا بنوع من الاعتراف. إن مهمة الفلسفة أن تجعل الإنسان حرًا، حرًا إلى المدى الذي يستطيع الوصول إليه»⁽²⁰⁾.

إن كثيرًا مما كتبه كاسيرر بعد مناظرته تلك مع هايدغر، ومن ضمن ذلك بحوثة عن فلسفة التنوير، يمكن قراءته أيضًا على أنه تحليل نقدي تفصيلي لهذا الجواب القصير والاعتراف الصادر عن تنويري. إن مهمة الفلسفة، وفقًا لرؤية كاسيرر، تحرير الإنسان عبر تفعيلها طاقة التأمل لديه. لا ينبغي للفلسفة أن تسلّم الإنسان إلى الخوف الذي يتيقن منه انطلاقًا من إدراكه نهاية الوجود الإنساني، بل أن تجعله قادرًا على مواجهة هذا الخوف. ويعني هذا التحرير هنا الاحتفاظ بمسافة تتيح للإنسان التأمل في ذاته بوضوح. ووجدت فلسفة التنوير لهذه المهمة - وفق كاسيرر - حلاًً نموذجيًا، لذلك يُعزى إليها موقع الصدارة في عملية الثقة المتنامية بالذات. إن رجوع كاسيرر إلى دينامية الخطاب الفلسفي للقرنين السابع عشر والثامن عشر بين ديكارت ونيوتن وغروتوس وكانط هو في الوقت ذاته تحليل لفهمه الفلسفي الخاص. وينبغي وضع ذلك في الحسبان، حين يتعلق الأمر بالحكم على تقديم كاسيرر التنوير، خصوصًا في رده الاعتبار لكانط بوصفه فيلسوف التنوير في وجه هجوم مطالعات هايدغر⁽²¹⁾. فقد قدم هايدغر في دراسته كانط ومشكلة الميتافيزيقا (1929) منظورًا جديدًا مدمرًا للتصور التقليدي المتعلق بالطاقة التنويرية للفلسفة الكانطية⁽²²⁾. وفي مقابل ذلك، يؤكد كاسيرر على نحو قاطع أن كانط هو فيلسوف التنوير والإيضاح، فهو - بالمعنى الدقيق للكلمة - «مفكر التنوير: كان يتوق إلى الضوء والنور، حتى في تأمله 'الأسباب' الأكثر عمقًا وخفاء للوجود»⁽²³⁾. كان كانط ينتمي إلى التنوير متجاوزًا إياه؛ إذ كان يستند بلا تحفظ إلى أسس التنوير، «حين شرع في بناء عالمه الفكري منهجيًا: ذلك العالم الفكري الذي أمكن بفضلته تجاوز التنوير، ووجد فيه التنوير في الوقت ذاته تَجَلُّيه الأخير ومبرره الأكثر عمقًا»⁽²⁴⁾. وتلخص في أعماله العقلانية النقدية نظرة ثاقبة في حقبة «لا تتناول العقل بوصفه محتوى ثابتًا من المعارف أو المبادئ أو الحقائق بمقدار ما هو طاقة، أي قوة لا يمكن إدراكها إدراكًا كاملًا إلا في أثناء ممارستها وتأثيرها فحسب. أما ما هو العقل وما يستطيعه، فذلك لا يمكن أن يتضح على نحو كامل من نتائجه وحدها، وإنما يمكن قياسه من خلال وظيفته. ووظيفته الأساس تتمثل في قدرته على الربط والحل».

يصب الخطاب الفلسفي لعصر التنوير، وفقًا لكاسيرر، في فلسفة كانط، وهذا يعني بكلمات أخرى أن العقل ما عاد مصطلحًا ماديًا، وإنما تعبير وظيفي⁽²⁵⁾. وهذا وحده يبرر التقييم الرفيع لهذه الحقبة ويجعلها لبنة مركزية في «ظاهراتية الروح الفلسفية» عند كاسيرر، إن لم يجعلها جوهرها. فقد تجلّت في الخطاب الفلسفي للتنوير، بطريقة أنموذجية، طاقة تفكير تأملي، ولم يكن لذلك أهمية

تاريخية فحسب، بل تجلّت هذه الطاقة أيضًا في تفكيك المنظومات الفكرية الموروثة وتشكيل بنى فكرية جديدة. إن الصورة التي رسمها كاسيرر على هذا النحو لحقبة التنوير سبقه إلى رسمها رواد بارزون؛ فمن جهةٍ وصف هيغل حقبة التنوير، مثلما طوّر ذلك في كتابه فينومينولوجيا الروح، بأنها كانت حركة تفكير لم تؤد إلى تنوير للشروط المسبقة للفكر، بل ظلت عالقة في توتر الحل والربط⁽²⁶⁾. كان التنوير، وفقًا لوجهة النظر الهيغلية، تفكيرًا مفاهيميًا بقي عالقًا في التناقضات من دون أن يشير إلى طريق للخروج، فهكذا مثلًا يجنّد العقل نفسه في علاقته بالإيمان «بأنه في عدم اعترافه بأن ما يشجبه في الإيمان هو فكرته في حد ذاتها»⁽²⁷⁾. إن التنوير وفق هيغل، حركة تفكير حائرة بين انحلال الإيمان والمنظومات القيمية الموروثة، والعجز عن إعادة بناء العناصر المفككة في وحدة جديدة. إن التفكير هنا - هكذا يمكن قراءة هيغل وكاسيرر بجلاء - حركة وتكثيف بالدرجة الأولى، وفي هذا تكمن جاذبية التنوير بوصفه حقبة غير ناجزة، وربما غير قابلة للاكتمال من التاريخ العقلي. لكن يأتي عند كاسيرر أيضًا تعريف كائني للتنوير بصفته «خروج الإنسان من حالة قصور يتحمل هو نفسه اللذنب فيها»⁽²⁸⁾، وفي هذا التعريف لا يبدو التنوير حقبة من التاريخ العقلي، كما أنه ليس مرحلة من تاريخ الثقافة (مندلسون)، بل يجري إدراكه على أنه حالة راهنة⁽²⁹⁾. وهذا يعني أن التنوير في نظر كائني مثل التفكير في حد ذاته، وتحقق فيه خروج البشر من حالة القصور بشكل إجرائي في ما يتعلق بالبشرية عمومًا، وبشكل راهن في ما يتعلق بكل فرد. يقرن كاسيرر هنا بين موقفي كائني وهيجلي هذين: أي إنه يفهم كتابة التاريخ الفلسفي أساسًا بوصفها حركة دياكتيكية للمفهوم، من غير أن يتبنى ضمناً نظام التفكير الهيغلي. هكذا، فإن فلسفة التنوير في نظره مرحلة ذروة تفعيل مبدأ هذه الحركة وتفعيل التنوير نفسه، إذا أُريدَ فهمه انطلاقًا من التعريف الهيغلي، بأنه لا يعني حقبة من التاريخ العقلي وإنما شكل التفكير الفلسفي في المطلق.

انطلاقًا من هذه الاعتبارات، لم يتبق سوى خطوة صغيرة لإدراك ما يشكل مثال كاسيرر في التاريخ الفلسفي. وهو نفسه يصف ذلك على نحو سالب فحسب: «لا يمكن أيّ تناول حقيقي للتاريخ الفلسفي أن يظل ذاتوجه تاريخي فحسب». هكذا، يمكن صوغ ذلك إيجابًا بأن على كتابة التاريخ الفلسفي إنجاز ما هو أكثر من مجرد التوجيه التاريخي، إذ ينبغي أن تكون باعثًا على التفكير والتأمل الذاتيين، وأن يكون لها تأثير يدفع إلى التحرر، وبناء عليه تتضمن فلسفة التنوير في نظر كاسيرر معنى مزدوجًا: إنها موضوع للتوجيه التاريخي، وملجأ للتأمل الذاتي. صحيح أن الفكر الفلسفي التنويري لا يشكل لنا وفق رأيه - خلافاً لعصر كائني - مصدرًا مباشرًا لنور المعرفة، لكنه مع ذلك لا يزال «مرآة واضحة وصافية»، يمكن أن يتم فيها انعكاس ضروري للتأمل الذاتي.

ثالثًا: استقبال الكتاب

حظي كتاب فلسفة التنوير لكاسيرر في السنوات الأولى بعد صدوره - على الرغم من تسخين الوضع أيديولوجيًا في ألمانيا - بمراجعات مستفيضة كانت مرحّبة في أغلبيتها. وفي وقتٍ حاز الكتاب في المجالات المتخصصة الأوروبية خارج ألمانيا (فرنسا وإنكلترا وإيطاليا في الأغلب) مراجعات اتسمت بالموضوعية لمحتواه ومنهجه، كانت مراجعة هذا الكتاب في وسائل الإعلام الناطقة بالألمانية في جزء منها مزيّجًا من العرض الموضوعي والتقييم المرتبط بظروف ذاك الزمان؛ إذ قرئ بحث كاسيرر بوصفه كتابة دفاعية عن حقبة التنوير، حيث نُشر في جريدة الجالية البافارية الإسرائيلية (*Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*) في الأول من كانون الثاني/يناير 1933: «في سبعة فصول مكثّفة وحاشدة بالأفكار، نحصل على نظرة في القوى المحركة لقرن العقل الذي يُعاضل اليوم بازدراء ورفض. إن تنويرًا مصقًى فحسب، أي عصرًا للعقل يترك وراء ظهره كلّ نار مبهرة للضوء الخادع، سواء أكانت آتية من فلسفة وجود أم فلسفة حياة بصرف النظر إن كان مصدرها كلاغيس (Klages) أو هايدغر (إلى أن تحدث هزّات جديدة)، قادرٌ عبر خطوات واسعة مستمرة على ضمان العلوم العقلية. هكذا، يكتسب عمل كاسيرر الكبير الجديد اليوم أهمية مزدوجة»⁽³⁰⁾.

من بين جميع المراجعات المعروفة لكتاب كاسيرر فلسفة التنوير، ليس هناك أي مراجعات ذات طبيعة مغرضة، إذ كانت غالبًا قصيرة وموجزة وموضوعية ومفعمة بالتقدير للعمل ولشخص كاسيرر. وعلى الرغم من النقد التفصيلي لفريدريش ماينكه⁽³¹⁾ (Friedrich Meinecke) وإعراجه عن الشك المشروع في ما إذا كان مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر الذين قدمهم كاسيرر - من هيردر (Herder) إلى موزر (Möser) - يمتلكون «حسًا تاريخيًا»، فإنه قرأ الكتاب بوصفه «عملاً رائعًا» في تمثيل التاريخ العقلي لهذه الحقبة، وبأنه «خطبة دفاعية مقنعة عن التنوير»⁽³²⁾. ونظرًا إلى غزارة المراجعات، تشد مراجعتان فقط عن الإطار، كونها مارستا نقدًا موضوعيًا مستفيضةً لاستعراض كاسيرر فلسفة التنوير. أولاهما مراجعة بينو فون فيزه (Benno Von Wiese) التي أشارت بإعجاب إلى طريقة عرض الكتاب مشكلات التنوير وتاريخ أفكاره. ووفقًا لوجهة نظر فون فيزه، جعل كاسيرر من المعقول أن يرتبط شأن التنوير بحدث أوروبي عقلي عام، ومع ذلك كان منظور كاسيرر محدودًا، نظرًا إلى أنه ظل قابعًا في «دائرة الأفكار والمشكلات، ولم يرجع إلى التحولات التي طرأت في الشعور والأشكال الاجتماعية، أو إلى نشوء الأفكار المنتورة في الفكر الدوغمائي السابق لزمان التنوير»⁽³³⁾. ويضع هذا النقد أنموذجًا مسبقًا كي يتهم في ما بعد بناء عليه كل تاريخ للأفكار (history of ideas) يختص بالمنظور العقلي والتاريخ الاجتماعي، بقر الدم.

خلافًا لنقاش فون فيزه الموضوعي، تسلك مراجعة هانز لايزغانغ (Hans Leisegang) التي

ظهرت في المجلد السابع والعشرين من أرشيف الفلسفة القانونية والاجتماعية (Archiv für Rechts und Sozialphilosophie) تحت عنوان مُؤشَّر إلى المضمون هو «تاريخ الفلسفة بوصفه تأويلاً»، طريقاً مختلفاً. يقدم لايزغانغ هنا ألباباً نارية (فرقعات) مباحثة من الجدل الفلسفي مع كتابة كاسيرر التاريخ الفلسفي. وانطلاقاً من الزعم بأن إرنست كاسيرر بوصفه كاتباً جديداً وتلميذاً لهيرمان كوهين غير قادر على الانشغال بتاريخ الفلسفة إلا باعتباره تاريخاً مهبطاً لفلسفة كانط النقدية، يهتم لايزغانغ كاسيرر بأنه تناول حيطاً واحداً من النسيج الملون للتاريخ العقلي، بدلاً من عرض المادة الغزيرة بأسرها. وتحت مفهوم «تاريخ المشكلات»، يصف كاسيرر - وفقاً للايزغانغ - عصر التنوير بأنه محاولات خائبة متتابعة لحل المشكلات المقدمة بشكل صحيح، إلى أن جاء كانط وشق طريق الحل الصحيح. إن كتاب فلسفة التنوير هو «تاريخ مشكلات من النوع الأكثر صفاء»⁽³⁴⁾، الذي يخلق مشكلاته أولاً بدلاً من توليدها من المادة التاريخية.

يمكن أن يكون جدال لايزغانغ ومقدماته المنطقية الخاطئة (التهمة غير المحددة بالكانطية الجديدة... الخ⁽³⁵⁾) وسلطته غير الموضوعية، أفضل مرشد إلى الطريقة التي ينبغي عدم قراءة كتاب كاسيرر بها، أي ليس بوصفه - مثلما كان كاسيرر نفسه يؤكد ومثلما اتضح هنا على نحو مفصل - دراسة أحادية المعالجة (Monographie) للفلسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. لذلك، فإن الإشارة المشروعة موضوعياً إلى أن النزعات العقلية في القرن السابع عشر تناول أيضاً علماء من الوردعين⁽³⁶⁾ (Pietisten) والمتنورين⁽³⁷⁾ (Illuminaten)، أمثال إيمانويل شفيدنبورغ (Emanuel Swedenborg) والخفائين⁽³⁸⁾ (Okkultisten)، إضافة إلى علماء كبار أمثال يوهان غيورغ هامان (Johann Georg Hamman) لا تنطبق هنا على معالجة كاسيرر. إن دراسة هذه الحقبة ينبغي بناء على مطالبها الموسعة أن تتضمن، من دون ريب، ما هو أكثر بكثير مما ذكر كاسيرر أيضاً. وقد غابت هذه النقطة الحاسمة لتاريخ الأفكار عن لايزغانغ، لأنه لم يرد الاعتراف بترتيبها المنهجي، أو لأنه لم يقدر على ذلك. إن رفضه أي عرض أو تاريخ للأفكار أعماه عن «الأهمية المزدوجة» - كما أطلق عليها أحد النقاد - لهذا العرض لفلسفة عصر التنوير؛ فإزاء هذه الخلفية بالذات، ينبغي ألا يغيب عن النظر أي موقف عقلي يكتب كاسيرر ضده، أو أي أسئلة يسعى إلى الإجابة عنها. ولا ريب في أن كاسيرر لا يسعى إلى أي إجابة عن سؤال «ماذا يشكل التنوير بوصفه حقبة غير مكتملة من التاريخ العقلي؟»، وإنما يسعى إلى الإجابة عن سؤال مختلف تماماً، وهو «ماذا يمكن أن يكون التنوير بوصفه حركة لتفكير مفاهيمي ما زال يعني لنا حتى اليوم؟»، وهذا يتضمن استئناف تحديث السؤال الذي طرحه كانط «ما هو التنوير؟» من جهة، ويرر من الجهة الأخرى ترتيباً منهجياً وطريقة عرض تهدف - عبر الانشغال بالنصوص الأصلية - إلى إعادة توجيه القارئ تاريخياً وجعله يتأمل ذاتياً. وبهذا المعنى، يُعد [كتاب] فلسفة التنوير - الذي كان آخر كتاب نشره كاسيرر بنفسه في ألمانيا - وثيقة عصر متفوقة، وهو في حد ذاته عمل فلسفي رفيع المستوى.

(1) Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), November 1932).

(2) يُنظر ببيليوغرافيا المراجعات في الطبعة الصباحية من:

Neue Zürcher Zeitung, 18/2/1933, p. 1. H [ans]. B. [ar] th.: «Apologie der Aufklärung.»

أدين بالشكر في حل لغز الاختصار «H. Bth» وفي بعض الإشارات الأخرى إلى روديفر كرامته (Rüdiger Kramme). وأود هنا أيضًا أن أشكر آرنو شوباخ (Arno Schubach) الذي لم يدلني إلى هذا الاكتشاف للنقاشات التي عاصرت كتاب كاسيرر فلسفة التنوير فحسب، بل جمع أيضًا المراجعات الملحقة مباشرة بهذا المدخل بمعرفة واسعة على صعيد البيليوغرافيا.

(3) أود أن أشكر كلاوس كريستيان كونكه (Klaus Christian Köhnke) وروديفر كرامته (Rüdiger Kramme) على أريحتها في إتاحتها لي الاطلاع على مواد المشروع البحثي الثقافة الفلسفية برنامجًا، تحليل تاريخ علمي للوغوس (LOGOS) منذ عام 1910 حتى 1924 (إشراف أوتهاين رامشتايدت وكلاوس كريستيان كونكه). أسس هذا المشروع بين عامي 1991 و1993 بدعم من جمعية البحث الألمانية. والرسائل التي تبادلها فريتز ميديكوس وباول و/ أو أوسكار زيبك وأيضًا إرنست كاسيرر وفريتز محظوظة في أرشيف دار النشر (J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) في توبنغن، وسوف يشار إليها في ما يأتي بـ MS.

والشكر موصول لجون ميخايل كرويس (John Michael Krois) الذي أتاح لي الاطلاع على الرسائل المتبادلة بين إرنست كاسيرر وفريتز ميديكوس (يشار إليها في ما يأتي بـ HS). يخضع الاقتباس من رسائل إرنست كاسيرر إلى اتفاق بين دار نشر فليكس ماينر فيرلاغ ومطبعة جامعة بيل [الأمريكية].

(4) Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. 2 (Berlin, 1907).

(5) Ernst Cassirer, «Enlightenment,» in:

Encyclopaedia of the Social Sciences, vol. 5 (New York, 1931), pp. 547-452.

(6) Ernst Cassirer, «*Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, in: F. Saxl (ed.), *Studien der Bibliothek Warburg*, XXIV (Leipzig/Berlin, 1932); «Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England,» in: F. Saxl (ed.), *Vorträge der Bibliothek Warburg*, IX (Leipzig/Berlin, 1932), pp. 135-155; *Goethe und die geschichtliche Welt, Drei Aufsätze* (Berlin, 1932); «Vom Wesen Und Werden des Naturrechts,» *Zeitschrift für Rechtsphilosophie*, VI (1932), pp. 1-27, and «Das Problem J.J. Rousseau,» *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 41 (1932), pp. 177-213, 479-513.

(7) رسالة إرنست كاسيرر إلى فريتز ميديكوس في 19 / 5 / 1931 ، S. 232 ، HS 1377.

(8) يُنظر : Toni Cassirer, *Mein Leben moit Ernst Cassirer* (Hamburg: F. Meiner Verlag,

2002)

189 p, تطلّب عمل إرنست كاسيرر على تأليف كتاب فلسفة التنوير سفرًا متكررًا إلى باريس بهدف استخدام المكتبة الوطنية. وقد استقبله هناك الفلاسفة ليفي برول (Levy-Brühl) وبرانشفيغ (Brunschvicg) وميرسون (Meyerson) وآخرون بحرارة، وهو ارتبط بهذه الدائرة بعلاقة أوثق مما كان عليه الأمر مع الفلاسفة الألمان.

(9) رسالة إرنست كاسيرر إلى أوسكار زيبك في 4 / 5 / 1932 ، MS46/2300 :

«حضرة الدكتور المحترم! إنني أعمل بحماسة على تاريخ أفكار عصر التنوير الذي تعهدت بإنجازه لـ [سلسلتكم] أسس [العلوم الفلسفية]».

رسالة أوسكار زيبيك إلى إرنست كاسيرر في 25 / 5 / 1932، [MS464/14132]:

«في العقد المبرم بيننا كان العنوان فلسفة التنوير، فهذه الصيغة تبدو لي أيضًا أكثر ملاءمةً لمساهمة في «أسس العلوم الفلسفية» من العنوان المذكور في رسالتك تاريخ أفكار عصر التنوير، وسيكون من الجيد أن تتضح مسألة العنوان عاجلاً. لذلك سأكون ممتناً لك بأن توضح لي ثانية إن كان علي أن أفهم أن الصيغة الواردة في رسالتك إلى السيد البروفيسور ميديكوس هي اقتراح لصيغة جديدة».

(10) رسالة إرنست كاسيرر إلى أوسكار زيبيك في 2 / 6 / 1932، MS464/15008.

عن الموضوع يُنظر رسالة أوسكار زيبيك (Oscar Siebeck) إلى فريتز ميديكوس (Fritz Medicus) في 7 / 6 / 1932، MS467/15551:

«إن الأسباب التي تدعو إلى الإبقاء على العنوان الأصلي ليست في الحقيقة أسباباً متعلقة بقضايا النشر بشكل تام، فمحرر سلسلتنا أيضًا يريد أن متاح له فرصة ليبين أن [لسلسلتنا] «أسسًا» ينبغي أن لا تفقد وحدتها في طبيعة كل عمل مفرد».

(11) من ضمن ذلك أيضًا يأتي من بين آخرين،

Wilhelm Windelbands, *Einleitung in die Philosophie* (Tübingen, 1914) and Karl Joëls, *Geschichte der antiken Philosophie*, vol. 1 (Tübingen, 1921).

(12) رسالة أوسكار زيبيك إلى إرنست كاسيرر في 20 / 10 / 1932، MS464/25508:

«حين تبادلنا الرسائل في أوائل الصيف بشأن عنوان كتابك ورجوتك بالاتفاق مع السيد البروفيسور ميديكوس التزام عنوان فلسفة التنوير، بقيت - على الرغم من ذلك - لأسباب موضوعية مفضلاً صيغة تاريخ أفكار عصر التنوير. أرجو أن تأخذ في الحسبان في مقدمتك تقديم تحديد للعنوان. وقد تحدثت آنذاك عن أن صيغة تاريخ أفكار عصر التنوير سوف تكون أكثر ملاءمة للمحتوى الحقيقي للكتاب الذي لا يعالج النظم الفلسفية المفردة بمقدار ما يعالج الحركة

العامة للأفكار (على سبيل المثال، تطور الأفكار الاجتماعية والسياسية والدينية... إلخ)، وحينها وقّعت رسالة شركتي في 15 تشرين الأول/ أكتوبر، فوجئت أن الحديث في هذا الإقرار بالاستلام كان يدور عَرَضًا عن المقدمة بدلًا من فهرس المحتويات المدرج بشكل صحيح في رسالتك المرفقة في الثاني عشر من الشهر [نفسه]. وبناء على ذلك، لم تتسنّ لي إلى الآن رؤية مقدمة لكتابك، وهذا يبدو لي - بصرف النظر عن مسألة العنوان - أمرًا من الصعب الاستغناء عنه في ما يتعلق بالقارئ، إذ إن عرضك يذكر هذه المسألة منذ الجملة الأولى، لذلك أرى من المطلوب حتمًا أن تحتوي المقدمة على وصف أكثر مقارنة لطبيعة تاريخ الأفكار، مثلما نَوّهتَ إلى ذلك في رسالتك الموجهة إلي في الربيع. وهذه المقدمة ينبغي ألا تزيد كثيرًا على نصف الصفحة أو على ثلاثة أرباع الصفحة، كي أمكن من استخدام النص أيضًا في بطاقة الكتاب لكراسة [مجلة] *Grünes Blätter* (الأوراق الخضراء).

(13) رسالة إرنست كاسيرر إلى أوسكار زيببك في 22 / 10 / 1932، MS464/26080:

«في ما يتعلق بالمقدمة، عزمت إلى حد ما على أن أضرب عنها صَفْحًا بصورة نهائية، إذ تطورت خطة الكتاب الكلية بما فيه الكفاية في الفصل الأول، لكنني أيضًا لن أستبعد الأسباب التي سَقَتْها، ما يعضد جانب وجود مقدمة، كما أنني أعتقد الآن في الحقيقة أنه في ما عدا المدخل الموضوعي، سيكون وجود كلمة شخصية قصيرة مفيدًا. سوف يكون نص المقدمة جاهزًا غدًا أو بعد غد، حيث لا يؤدي ذلك إلى أي تأخير في إنجاز الكتاب. كما أن إعلان الأوراق الخضراء سيتم من دون وجود نص المقدمة».

يتضمن نص الإعلان: «ضمن خطة الأسس الشاملة، لا يمكن الاشتغال على كامل مجال الأسئلة التي طرحتها فلسفة التنوير بالنظر أو عرضها باستفاضة. ومكان هذا المطلب الموسع ينبغي أن يحل مطلبًا مكثفًا تمامًا. لم يكن القصدُ الإحاطةُ بالتنوير في سعته وعمقه الخاص، ولم يكن الهدف عرضه بجميع نتائجه وأشكال تملكه التاريخية، بل في وحدة أصوله الفكرية ومبادئه المميزة».

(14) رسالة إرنست كاسيرر إلى فريتز ميديكوس في 28 / 9 / 1934، HS1377: 241.

(15) Wilhelm Dilthey, «Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. II (Leipzig/Berlin, 1914).

(16) Wilhelm Dilthey, «Studien zur Geschichte des deutschen Geistes,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. III (Leipzig/Berlin, 1927), pp. 83-205.

(17) Ernst Troeltsch, «Die Aufklärung,» in: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, in: *Gesammelte Schriften*, vol. 4 (Tübingen, 1925), pp. 338-374.

(18) Hermann Hettner, *Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, 3 Parts, 6th ed. (Braunschweig, 1913); Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, Nouvelle ed. (Paris, 1899), et Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 3rd ed. (London, 1902).

(19) عن منظور كاسيرر بشأن التنوير، يُنظر:

John Michael Krois, *Cassirer, Symbolic Forms and History* (New Haven/London: Yale University Press, 1987), pp. 208-209 and passim, and Oswald Schwemmer, *Ernst Cassirer, Ein Philosoph der europäischen Moderne* (Berlin, 1997), pp. 24-26 and passim.

(20) يُنظر:

«Das Protokoll der Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger,» in: Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4th ed. (Frankfurt/M., 1973), p. 259;

يُنظر أيضًا:

Jürgen Habermas, «Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg,» in: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), p. 34.

(21) خلافًا لذلك، فإن دايفد ر. ليبين David R. Lipten في:

Ernst Cassirer, *The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany (1914-33)* (Toronto, 1977), p. 166,

يمثل الرأي الذي أعيد النظر فيه بأن كاسيرر يتجنب أي صلة بتأويل هايدغر وكانط.

(22) Ernst Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant- Interpretation* (Hamburg, 2004), [ECW17], p. 247.

(23) Ibid., p. 247.

(24) Cassirer, *Die Philosophie* (1932), p. 367. [ECW 15, S. 287].

Ibid. [ECW15, p. 1-36].

(26) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «Die Phänomenologie des Geistes,» in: *Gesammelte Werke*, vol. 9 (Hamburg, 1980), p. 307.

«إن التنوير لا يزيد على كونه هذه الحركة».

(27) Hegel.

(28) Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Hamburg, 1999), p. 20.

(29) يُنظر:

Michel Foucault, «Was ist Aufklärung?,» in: E. Erdmann, R. Forst, & A. Honneth (eds.), *Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Aufklärung* (Frankfurt/M./New York, 1990), p. 37.

(30) يُنظر:

Bibliographie der Rezensionen: Bayerische Israelitische Gemeindezeitung ... 9. Jg. (1933) N. 1, p. 1.

(31) يُنظر الفصل الخامس من:

Cassirer, *Die Philosophie* (1932).

(32) يُنظر:

«Bibliographie der Rezensionen,» *Historische Zeitschrift*, vol. 149, no. 3 (1934), pp. 584-586.

(33) يُنظر:

«Bibliographie der Rezensionen,» *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. 12, no. 3 (1934), pp. 442-443.

(34) يُنظر:

«Bibliographie der Rezensionen,» *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, vol. 27, no. 4 (1933/34), p. 525:

«بتعلق الأمر [...] بتاريخ مشكلة من النوع الأكثر نقاء إذا تناولها المرء في هالة الكلمات الكبيرة [...]، أي إذا تم إنتاجها وفقاً للوصفة الآتية: يتناول المرء أعمال المفكرين والباحثين المختلفين في أحد العصور، ويأخذ منهم ما قيل عن هذا الحقل الفكري ومشكلاته ويجمع من ذلك بناء على خطة معدة مسبقاً كلاً مبنياً بناء منهجياً، وهذا ما ينتج دائماً. وما يحتاجه المرء ويفتقده عند أحدهم يجده يقيناً عند آخر. ذلك أن الناس في كل عصر من العصور مختلفون حقاً وغالباً ما يعتقد أحدهم عكس ما يعتقد الآخر وما يقوله، ومن خلال ذلك يتلقى المرء التوتر الداخلي الضروري لـ 'روح العصر' و'الفعل الدرامي للفكر' وأشياء وكلمات جميلة كثيرة أخرى لا يمكنها اليوم تأليف كتاب لائق».

(35) يُنظر في موضوع كاسيرر والكانطية الجديدة:

E.-W. Orth & H. Holzhey (eds.), *Neukantianismus: Perspektiven und Probleme* (Würzburg, 1994), and E.-W. Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie: Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (Würzburg, 1996).

(36) أتباع حركة التقوية الدينية (Pietismus) التي تعد أهم حركة إصلاحية في أوروبا بعد

البروتستانتية. ظهرت في النصف الثاني من القرن السابع عشر في ألمانيا ومرت بعد ذلك بتطورات عدة. ينحدر هذا الاسم من أصول لاتينية فرنسية وإغريقية، وتعني الورع، أو الشعور بالواجب، وترتبط في الأغلب بالكتاب الرئيس لفيليب ياكوب شبندر (Phillip Jacob Spender) وعنوانه *pia Desideria*. يُنظر:

Wörterbuch der philosophischen Begriffe
(Hamburg: Meiner Verlag, 2013), p. 502. (المترجم)

(37) المتنورون أتباع حركة صوفية تستند إلى التصوف اليوناني والمسيحي، تعتقد بإمكان توسيع الوعي من خلال تلقي قوى فوق طبيعية، ومعرفة فوق حسية. يُنظر «*Erleuchtung*»
Wörterbuch der Philosophische Begriffe, p. 199. (المترجم)

(38) الخفائية (Okkultismus) مشتقة من الكلمة اللاتينية *occultum* التي تعني الخفي. وهي نزعة روحية يؤمن أتباعها بوجود قوى خفية في الكون يمكن السيطرة عليها وتسخيرها. يُنظر:
Wörterbuch der Philosophischen Begriffe, p. 469. (المترجم)

ببلیوگرافیا المراجعات (1933 - 1945) آرنو شوباخ

- Bayerische Israelitische* ⁽³⁹⁾ *Gemeindezeitung*. Nachrichtenblatt der Israelitischen Kultusgemeinden in München, Augsburg, Bamberg und des Verbandes Bayerischer Israelitischer Gemeinden. München: B. Heller. 9. Jg. (1933)
no. 1 (1 January 1933), pp. 1-2: «...Vernunft und Wissenschaft - des Menschen allerhöchste Kraft». (F.) [I272].
- Neue Zürcher Zeitung*. 154. Jg. (1933) no. 299, Blatt 1, Morgenausgabe (18 February 1933), Titelseite und folgende: Apologie der Aufklärung (H[ans]. B[ar]th.) [I268].
- Vossische Zeitung*. no. 122, Abendausgabe (13 March 1933), Beilage: Unterhaltungsblatt der Vossischen Zeitung, no. 72, unpaginiert: Das Bild der Aufklärung (G.L.) [I274].
- Theologische Quartalschrift*. Rottenburg a. N.: Bader'sche Verlagsbuchhandlung (Adolf Bader). 114.Jg. (1933) 1. Quartalheft (kein Datum), p. 175, in: Abt. Umschau (Paul Simon) [I277].
- Zeitschrift für Deutschkunde*. Leipzig - Berlin: B. G. Teubner. 47. Jg. (1933)
no. 4 (20 April 1933) p. 259, in: Zeitalter der Aufklärung (Rezension mehrerer Werke) (R. A.) [I264].
- Revue critique d'Histoire et de la Littérature*. Paris: Librairie Ernest Leroux. 67. Année (1933) N. S. Tome C, no. 4 (Avril 1933), p. 186-189 (Emile Bréhier) [I267].
- Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. London: MacMillan & Co. N.S. Vol. XLII (1933) no. 166 (April 1933), pp. 250-252 (J. H. Muirhead) [I276].
- Giornale Critico della Filosofia Italiana*. Firenze: G. C. Sansoni. Anno 14 (1933) Seconda Serie Vol. 1, Fascicolo 3 (Maggio-Gingno 1933), pp. 259-264 (C. Motzo Dentice di Accadia) [I269].
- Der Geisteskampf der Gegenwart. Monatsschrift für christliche Weltanschauung*. Gütersloh: C. Bertelsmann. 69. Bd. (1933) Heft 7 (July 1933), p. 280 (anonym) [ALSO nach I311].

- Philosophy. The Journal of the British Institute of Philosophy.* London: MacMillan & Co. Vol. VIII (1933) no. 31 (July 1933), pp. 350-351, in: *Philosophy in Germany* (Helen Knight) [/].
- Revue philosophique de la France et de l'étranger.* Paris: Librairie Félix Alcan. 58. Année (1933) 116. Tome (Juillet à Décembre 1933) nos. 7-8 (Juillet-Août), pp. 134-138 (anonym) [I265].
- Historische Vierteljahrsschrift. Zeitschrift für Geschichtswissenschaft und für lateinische Philologie des Mittelalters.* Dresden: Buchdruckerei der Wilhelm und Bertha v. Baensch Stiftung. 28. Jg. (1933) Heft 3 (Ausgegeben am 1. November 1933), pp. 631-634 (Wendorf) [I278].
- La Critica. Rivista di Letterature, Storia e Filosofia.* Napoli. Vol. 31 (1933) Fascicolo 6 (20 Novembre 1933), pp. 455-461 (G.d.R.) [I270].
- Revue des Sciences philosophiques et théologiques.* Paris: Libraririe philosophique J. Vrin. 22. Année (1933) no. 4 (Novembre 33), pp. 728-729 (H.-D. Gardeil) [I273].
- Revue germanique. Allemagne - Autriche - ays-Bas - candinavie.* Paris: J. Tallandier, Éditeur. 24. Année (1933) no. 4 (Octobre-Décembre 1933), pp. 363-364 (Emile Duprat) [I271].
- Neues sächsisches Kirchenblatt.* Leipzig: Verlag von Arwed Strauch. 40. Jg. (1933) no. 49 (3 December 1933), pp. 775-776 (Ruppel) [I266].
- Das humanistische Gymnasium.* Leipzig - Berlin: B.G. Teubner. 44. Jg. (1933) 3. Heft (kein Datum), S. 100 (R. Metz) [I275].
- Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft.* Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke. Bd. 28 (1934) 1. Heft (Ausgegeben am 9.1.1934) pp. 99-101 (Max Dessoir) [I280].
- Books Abroad. An International Quarterly of Comment on Foreign Books.* Norman: University of Oklahoma. Vol. 8 (1934) no. 1 (January 1934), p. 90 (F. W. Kaufmann) [I285].
- Historische Zeitschrift.* München-Berlin: R. Oldenburg. Bd. 149 (1934) Heft 3 (28.2.34), pp. 582-586 (F. Meinecke) [I287].
- Rivista di Filosofia.* Milano: Via Civo Menotti, 20. Anno 25 (1934) N.1 (January - March 1934), p.76-81 (S.) [I288].
- Stimmen der Zeit. Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart.* Freiburg i. Br.: Herder & Co.

GMH Verlagsbuchhandlung. 64. Jg. (1934) 126. Bd., 6. Heft (March 1934), S.424-425 (B. Jansen S. J.) [I282].

Modern Language Notes. Baltimore: The Johns Hopkins Press. Vol. XLIX (1934)
no. 5 (May 1934), p. 336-337 (F. W. Kaufmann) [I284].

Archiv für Rechts - und Sozialphilosophie. Berlin-Grunewald: Verlag für Staatswissenschaften und
Geschichte GmbH. Bd.27 (1933/34) no. 4 (July 1934), pp. 524-529: Geschichte der Philosophie
als «Deutung» (Hans Leisegang) [I286].

Literaturblatt für germanische und romanische Philologie. Leipzig: O. R. Reisland. 55. Jg. (1934) Heft
7-8 (July-August 1934), pp. 215-218 (Wilhelm Kalthoff) [I283].

*Neuphilologische Monatsschrift. Ztschr. für das Studium der angelsächsischen und romanischen
Kulturen und ihre Bedeutung für die deutsche Bildung*. Leipzig: Verlag von Quelle & Meyer. 5.
Jg. (1934) Heft 9 (September 1934), p. 416, in: Nachrichten, Zur englischen Geistesgeschichte
(anonym) [I279].

Revue néoscholastique de philosophie. Louvain: Éditions de l'institut supérieur de philosophie, Tome 37
(Mai, Août, Novembre 1934) Deuxième Série no. 44 (Nov. 1934), pp. 422-425 (J. Dopp) [I281].

Zeitschrift für öffentliches Recht. Wien: Verlag von Julius Springer. Bd. XIV (1934) Heft 5 (Abgeschl.
am 15. Dez. 1934), pp. 662-663 (Julius Kraft) [/].

Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Halle: Max Niemeyer
Verlag. Bd. 12 (1934) Heft 3 (kein Datum), pp. 442-443, in: Dichtung und Geistesgeschichte des
18. Jahrhunderts (Benno v. Wiese) [/].

Theologische Literaturzeitung. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 60.Jg. (1935) no. 9 (27
April 1935), pp. 161-163 (Konrad) [I292].

Die Christliche Welt. Protestantische Halbmonatsschrift. Gotha: Leopold Klotz Verlag. 49. Jg. (1935)
no. 12 (15 June 1935), pp. 551-552, in: Die religiösen und philosophischen Grundlagen der
Aufklärung (Rezension mehrerer Werke) (Paul Gastrow) [I291].

Zeitschrift für Sozialforschung. New York: Institut für Sozialforschung 4.Jg. (1935) no. 4, pp. 274-277
(Hans Müller) [/].

Nuova Rivista Storica. Milano - Genova - Roma - Napoli: Società anonima editrice Dante Alighieri.

Anno 19 (1935) Fasc. 6 (Novembre-Dicembre 1935), pp. 584-585 (Edmondo Cione) [I289].

Philosophisches Jahrbuch (mit Unterstützung der Görresgesellschaft). Fulda: Druck und Kommissionsverlag der Fuldaer Actiendruckerei. Bd. 48 (1935) Heft2/3 (kein Datum), pp. 392-394 (H. Fels) [I290].

Der Wächter. Graz: Wächter - Verlag. 17. Jg. (1935) Heft 1 (kein Datum), p. 38 (anonym) [/].

Rivista di Filosofia neo-scolastica. Milano. Anno 29 (1937) Fasc.2 (March 1937, published in 7 May 1937), pp. 183-184 (A. del Sasso) [I294].

(39) أنجزت ببليوغرافيا المراجعات من قوائم أربع مجلات وضعها إرنست كاسيرر والناشر أوسكار زيبك. ووفقاً لرسالة خطية بعثت بها دار النشر إلى كاسيرر في 9 تشرين الثاني/نوفمبر 1932، لم تُرسل نسخة للمراجعة بل رسالة أسئلة فحسب.

رتبت هذه الببليوغرافيا وفقاً للتسلسل الزمني، وتشتمل على الإشارات الببليوغرافية الكاملة إلى مكان كل مراجعة، وعنوان المراجعة أحياناً كذلك. ما هو بين معقوفتين [] يعني المراجع المتوافرة في الببليوغرافيا الموثوقة التي قدمها بحث كاسيرر: Walter Eggers and Sigrid (Mayer: Ernst Cassirer. *An Annotated Bibliography* (New York/London, 1988).

مقدمة

يهدف هذا الكتاب إلى أن يكون أقل من دراسة أحادية المعالجة عن فلسفة التنوير، وأكثر منها في أن: فهو أقل من ذلك بكثير، لأن على مثل هذه الدراسة أولاً أن تبسط أمام القارئ التفاصيل في غزارتها، وأن تتبع بدقة مشكلات فلسفة التنوير الخاصة في نشأتها وتكوينها، ويجول في الأساس دون مثل هذه المعالجة شكلاً «أسس العلوم الفلسفية»⁽⁴⁰⁾ وهدفها المنشود؛ فضمن الخطة العامة لـ «الأسس» لا يجري التفكير في الاشتغال على كامل مجال الأسئلة التي طرحتها فلسفة التنوير بالنظر وعرضه باستفاضة، بل ينبغي في مكان هذا المطلب الموسع أن يحلّ مطلب آخر مكثف تماماً. لم يكن المقصود الإحاطة بالتنوير في سعته وعمقه الخاص، ولم يكمن الهدف في عرضه بجميع نتائجه وأشكال مظهره التاريخية، بل في وحدة أصوله الفكرية ومبادئه المميزة. لم يكن المطلوب هنا مجرد سرد ملحمي لمسار فلسفة التنوير وتطورها ومصيرها، فما كان ذلك ممكناً، بل تعلق الأمر أكثر بتجلية الحركة الداخلية المتحققة فيها، وإلى حد ما الفعل الدرامي لفكرها؛ فالجاذبية الأكثر فريدة للقيمة المنهجية لفلسفة التنوير تكمن في هذه الحركة، في الطاقة التي تدفع المفكرين قدماً، وفي الشغف الذي ينظر به المفكرون إلى كل مشكلة. يتضح من هنا أن أشياء كثيرة تجتمع في وحدة واحدة، ما يجعل أي طريقة معالجة تنظر إلى نتائجها فحسب تبدو تناقضاً لا يُغتَمَر، أو مجرد خليط انتقائي لموضوعات متنوعة من التفكير. إن توتراتها وحلولها، شكها وحسمها، ريتها ويقينها الراسخ، ينبغي النظر إليها وتفسيرها مركزياً إذا أُريد جعل فحواها التاريخي مرتباً.

مثل هذا التفسير هو ما يحاول العرض الآتي تقديمه. إنه بهذا يضم فلسفة التنوير في الوقت ذاته في سياق تاريخ مباحث فلسفية لا يجري بالطبع عرضها هنا، بل تحديدها من بعيد. فالحركة التي يتم وصفها هنا لا تبقى منغلقة على ذاتها، بل تشير، متجاوزة نفسها، باتجاه الأمام مثلما تشير باتجاه الوراثة. إنها تشكل فصلاً جزئياً ومرحلة واحدة فقط من حدث فكري شامل اكتسبت الفكرة الفلسفية الحديثة بمقتضاه يقينها الذاتي وشعورها ووعيها المميزين. حاولت في أعمالِي السابقة، خصوصاً في الفرد والكون في فلسفة النهضة (*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927))، وفي النهضة الأفلاطونية في إنكلترا (*Die Platonische Renaissance in England*) (1932))، تقديم مراحل أخرى من هذه الحركة الشاملة العظيمة وإبراز أهميتها. وهذا العرض لفلسفة التنوير ينتمي إلى هذه الكتب من حيث هدفه الموضوعي ومقصده المنهجي الأساس، فهو يحاول - مثل تلك الأعمال السابقة - تتبع التاريخ الفلسفي من خلال طريقة نظر لا تقصر اهتمامها على تحديد النتائج المجردة ووصفها فحسب، بل تسعى بدلاً من ذلك إلى جلاء القوى المكونة لها، عبر تشكيلها الداخلية. وتسعى طريقة النظر هذه إلى البحث في المذاهب والنظم

الفلسفية، وفي الوقت ذاته إلى تقديم «ظاهراتية العقل الفلسفي». إنها تهدف إلى تتبع الوضوح والعمق اللذين اكتسبهما هذا العقل من خلال انشغاله بالمشكلات الموضوعية الخالصة، ومن نفسه ذاتها، كما من ماهيته وأحكامه، ومن طابعه الأساس ورسالته. إن مثل هذه الدراسة الشاملة التي ينبغي أن تقدم تلخيصاً لجميع الدراسات السابقة التي ظهرت حتى الآن وعلى الإكباب عليها، هي أمر لا أجرؤ اليوم على أن أمل فيه، ناهيك أن أعد به. من جهة أخرى، ينبغي لهذه الدراسة أن تظل مجرد لبنات بناء، أو أجزاء لا يمكنني تجاهل طابعها الجزئاً أو إنكاره، بيد أني أمل في أن أتمكن من الإفادة منها يوماً ما، وإدراجها في بناء كلي عندما يحين أوان مثل هذا البناء.

في ما يتعلق بفلسفة التنوير، فإنها تقدم لمثل طريقة التناول هذه ظروفاً مواتية على نحو خاص؛ فما تتضمنه في ذاتها من النتائج الحاسمة والحقائق الثابتة لا يكمن في المكون التعليمي المجرد الذي تبحث فيه وتحاول صوغه بشكل عقائدي، بل في ما هو أبعد من ذلك بكثير، إذ ظلت حقبة التنوير في هذا المكون مرتبطة بالقرون السابقة أكثر مما كانت هي نفسها واعية لذلك، فهي تلقت ميراث هذه القرون فحسب، وقامت بالتنسيق والنظر، والتطوير والشرح، أكثر بكثير من كونها قد انتقلت حقاً إلى موضوعات فكرية أصيلة واعتمدها. وعلى الرغم من هذا الاعتقاد كله في المحتوى، وعلى الرغم من هذا الارتباط المادي، بنى التنوير شكلاً جديداً تماماً وخاصاً من الفكر الفلسفي. وهناك أيضاً، حيث ورثت فلسفة التنوير أفكاراً وطورتها، وحيث كانت هذه الأفكار بالذات من حقل صورة العلوم الطبيعية عن العالم، واصلت البناء فحسب على الأسس التي أرساها القرن السابع عشر، واكتسبت هذه الأمور على يدي فلسفة التنوير جميع ما اشتملت عليه من المعاني الجديدة وافتتحت بذلك أفقاً فلسفياً جديداً. وهذا لم يكن مختلفاً، ولم يكن أقل من العملية الكونية للتفلسف التي يُنظر إليها الآن ويتم تحديدها بطريقة مختلفة عما سبق. لقد بدأ التنوير في إنكلترا وفرنسا بتحطيم المعرفة الفلسفية التي كانت سائدة حتى ذلك الوقت، والمتمثلة في الشكل الميتافيزيقي. ما عاد التنوير يؤمن بحق «روح النظام» (Systemgeist) وخصوبته، لأنه لم ير في ذلك قوة بمقدار ما رأى فيه عائقاً وقيداً للعقل الفلسفي، لكن في أثناء تنازله عن «روح النظام» (esprit de système) التي حاربها بصورة حاسمة، لم يبتدأ الروح المنهجية في أي حال من الأحوال، وإنما أراد نقل ذلك إلى مستوى أقوى من الصلاحية والفاعلية. وبدلاً من سجن الفلسفة في حدود هياكل نظرية ثابتة، ومن إلزامها دائماً ببدهيات راسخة واشتقاقات استدلالية، أراد لها أن تكون أكثر حرية في الحركة، وأكثر اشتغالاً في مسار تقدمها الضمني على الشكل الأساس من الحقيقة، وعلى شكل الوجود الطبيعي والعقلي أيضاً. ولا تعني الفلسفة، انطلاقاً من هذه الرؤية الأساسية، حقلاً خاصاً من المعرفة ينشأ إلى جانب أو فوق نظريات المعرفة الطبيعية أو معرفة القانون والدولة، بل هي الوسط الشامل الذي يتشكل فيه مثل هذه الأمور ويتطور ويثبت نفسه. ما عادت الفلسفة تفصل ذاتها عن العلوم الطبيعية والتاريخ وعلم القانون والسياسة، فهي النَّفس الباعث للحياة فيها جميعاً،

والجور الذي يمكّنها من أن تمارس فيه وجودها وفعلها. وما عادت مادة الشأن العقلي المنعزلة المجردة، بل صارت تمثل العقل بصفته كلاً في وظيفتها المحض، وفي منهجيتها ومسارها المعرفي المميزين. بناء عليه، انزاحت جميع التعبيرات والمشكلات الفلسفية التي بدت وكأن القرن الثامن عشر أخذها ببساطة من الماضي، وأصبحت خاضعة لتحول خاص في المعنى. فانتقلت من كونها بنى ثابتة إلى قوى فاعلة؛ انتقلت من النتائج المجردة إلى الجوهرية، وهنا يكمن المعنى الخلاق لفكر التنوير. إنه لا يعبر عن نفسه في محتوى فكري قابل للتحديد بمقدار ما يعبر عن ذلك في طريقة استخدام التنوير للفكر الفلسفي، وفي المكانة التي منحه إياها، وفي المهمة التي ناطها به. وإذا كان القرن الثامن عشر يفخر بأن يسمي نفسه «قرناً فلسفياً»، فإن مثل هذا الادعاء مبرر حتى الآن، بما أن الفلسفة عادت لتموضع في حقها الأصلي والأساس، وفي معناها «الكلاسيكي» الفعلي؛ فهي ما عادت سجينة في دائرة الفكر المجرد، بل باتت تسعى وتجد مدخلاً إلى ذلك النظام الأعمق للأشياء، الذي ينبع من الفكر ومن كل فعل عقلي للإنسان، مثلما يجب أيضاً أن يتأسس فيه وفق القناعة الأساس لفلسفة التنوير. من هنا، يسيء المرء الحكم على معنى فلسفة التنوير حين يعتقد أنه يمكن أن ينظر إليها ويرفضها بوصفها «فلسفة تأملية» فحسب. وكان هيغل أول من سلك هذا الطريق النقدي وأعطاه شرعيته من خلال السلطة التي يتمتع بها اسمه كفيلسوف. لكن لدى هيغل نفسه هنا مشروعية خاصة: إذ إن الحكم الذي أصدرته ميتافيزيقا هيغل على التنوير لا يطابق تماماً الحكم الذي أصدرته عليه كمؤرخ للفلسفة. يقدم [كتاب] «فينومينولوجيا الروح» صورة أخرى أكثر غنى من تلك الصورة التي اعتاد هيغل أن يرسمها لحقبة التنوير، من خلال منحى محض جدلي. وفي الواقع، لا يذهب الاتجاه الأساس والسعي الجوهرية لفلسفة التنوير، بتاتاً، إلى مرافقة الحياة والإمساك بها في مرآة التأمل فحسب، بل إن فلسفة التنوير تؤمن أكثر بتلقائية أصيلة للفكر، فهي لا تنسب إليه بأثر رجعي أداءً محاكياً، بل القوة والواجب ونظام الحياة؛ فالفكر لا ينبغي له أن يفصل وينظر فحسب، بل ينبغي أن يفضي إلى نظام للحياة يعتبره ضرورة، ويحققه، كي يثبت عبر فعل التحقق هذا واقعه الخاص وحقيقته الخاصة.

لا يفتح نحو هذه الطبقة العميقة من فلسفة التنوير أي مدخل بالتأكيد إذا بقي المرء واقفاً، مثلما فعلت أغلبية تمثيلات المؤرخين، عند مقطعها الطولاني، واكتفى بترتيب بناها الفكرية الفردية على طول خيط الزمن وبسطها على مثال ذلك. فمثل طريقة النظر هذه تظل قاصرة منهجياً في كل مكان، بيد أن النقص الكامن فيها لا يبدو واضحاً في أي مكان آخر مثلما يبدو في تمثيل فلسفة القرن الثامن عشر. أما في ما يتعلق بالقرن السابع عشر، فالأمل لا يزال قائماً بوصف كامل المحتوى الفلسفي وكامل التطور الفلسفي، عبر القدرة على تتبع هذا التطور من «نظام» إلى «نظام»، من ديكارت إلى مالبرانش، من سبينوزا إلى لايبنتز، من بيكون وهوبز إلى لوك. غير أن هذا التوجيه يتخلى عنّا عند عتبة القرن الثامن عشر، ففيه يفقد النظام الفلسفي في ذاته قوته الرابطة والمتمثلة

للعناصر المختلفة للفلسفة. حتى كريستيان فولف (Christian Wolf) الذي تثبت بكل قوته بهذا الشكل من النظام الفلسفي، واعتقد أنه يحوي الحقيقة الفعلية للفلسفة، حاول من دون طائل أن يحيط بواسطة هذا الشكل بجميع المشكلات الفلسفية في عصرها ويحللها. يخترق فكر التنوير دائماً من جديد حواجز النظام الجامدة، ويسعى إلى التلمص من إدمان النظم للمنهجية الصارمة في أكثر العقول ثراء وأصالة. إن طبيعته الخاصة أو جوهره الخاص لا يتمظهران هناك مجدداً في معتقدات فردية وبدهيات ونظريات، بل يدركان في أجلي صورته في خضم صيرورة الفكرة، حيث يبارس الشك والبحث، حيث يهدم ويبني. هذه الحركة الكلية من الذهاب والإياب، هذه الحركة الدائبة المتذبذبة، لا تنحلّ في مجموع مجرد من التعاليم المفردة. لقد كانت «فلسفة» التنوير، وتبقى، شيئاً آخر غير جوهر ما فكر به أو علّمه روادها الأوائل، مثل فولتير ومونتسكيو وهيوم وكوندياك ودالامير وديدرو وفولف ولامبير، فهي غير مرئية في مجموع هذه الأفكار التعليمية أو في تسلسلها الزمني المجرد، بل هي أقلّ تظهراً بشكل مطلق في نظريات فردية محددة، بمقدار ما تظهر في شكل الجدل الفكري ذاته وفي نوعه. هنا فحسب يمكن الإحساس بالنبض الداخلي لحياة عصر التنوير الفكرية. إن فلسفة التنوير تشبه عمل نسّاج عظيم: «دوسة واحدة تبعث الحركة في آلاف الخيوط، وتدفع السفائن الصغيرة جيئة وذهاباً، فتدقق الخيوط غير مرئية»⁽⁴¹⁾. وواجب إعادة الإعمار التاريخية والوعي التاريخي أن يريا أن مهمتهما العليا تتمثل في ضرورة جعل هذه الخيوط «غير المرئية» تظهر إلى الضوء. وهذا العرض لا يسعى إلى بلوغ هذا الهدف من خلال تقديم المفكرين ومذاهبهم على انفراد، بل من خلال تقديم تاريخ صاف لأفكار عصر التنوير من دون أن يشرح هذه الأفكار ذاتها في صيغتها النظرية التجريدية فحسب، بل يظهرها ويحلّيها في سياق تأثيرها المباشر. لذلك، يتجاهل هذا العمل شيئاً من التفصيلات، لكن من غير الجائز أن يمرّ مرور الكرام عن القوى الأساس التي شكّلت صورة فلسفة التنوير، وقررت المشهد الأساس للطبيعة والمجتمع والدين والفن. وإذا سلك المرء هذا الطريق، فسوف يرى أن فلسفة حقبة التنوير التي اعتيد النظر إليها بوصفها خليطاً متقى من موضوعات فكرية ذات طبيعة متنوعة، تسودها بضع أفكار رئيسة وأساسية كبرى، تقدّم إلينا في وحدة صارمة وهيكل متناسك. وأي سرد تاريخي لفلسفة التنوير عليه أن يبدأ بهذه الأفكار، إذ بها وحدها تكتسب حقبة فلسفة التنوير حيط الإرشاد الواضح والأكيد الذي يستطيع إرشادنا في خلال متاهة العقائد والنظريات.

أما في ما يتعلق بالنقد المنهجي لفلسفة التنوير، فلا يمكن الاضطلاع به في إطار هذا العرض. وهنا عليّ وضع هذا العرض تحت الشعار السينيوزي (نسبة إلى سينيوزا): «لا تتبسم، لا تندب، لا تحكم، بل افهم»⁽⁴²⁾. غير أن حقبة التنوير نادراً ما حظيت ببركة مثل هذه النظرة؛ فمن المتعارف عليه اعتبار العيب الأكبر لحقبة التنوير يتمثل في افتقارها إلى فهم البعيد تاريخياً والغريب عنها، وفي أنها بسذاجتها وثقتها الزائدة بنفسها نظرت إلى معاييرها الخاصة باعتبارها وحدها المطلقة

والشرعية والممكنة لتقويم الأحداث التاريخية. وإذا كان من غير الممكن تبرئة التنوير من هذا العيب، فينبغي القول من جانب آخر إنه دفع ثمن ذلك، فهذا الاعتداد بـ «المعرفة الأفضل» الذي أئتمت به هذه الحقبة مرة تلو أخرى، وظهرت منه أحكام مسبقة، لا يزال حتى يومنا هذا عائقاً أمام دراسة وتقويم موضوعين لحقبة التنوير. إن العرض الآتي الذي لا يحمل أي نوايا جدالية مباشرة، لا يحاول مطلقاً ممارسة نقد صريح لهذه الأحكام المسبقة والتوصل في المقابل إلى «إنقاذ» حقبة التنوير منها. هدف هذا الكتاب ببساطة أن يسلط الضوء على تطورها، ويشرح على نحو تاريخي ومنهجي محتواها ومسائلها الفلسفية المركزية. شرح كهذا هو الشرط الأولي الذي لا يمكن الاستغناء عنه في تنقيح حكم الحركة الرومانسية على التنوير، وهو الحكم الذي يلاقي قبولاً لدى كثيرين حتى اليوم من دون تمحيص؛ فشعار «التنوير السطحي» لا يزال ذا شعبية، وهذا العرض سوف يحقق هدفاً رئيساً إذا نجح في النهاية في إسكات هذا الشعار. ولا حاجة إلى القول بعد إنجاز كانط و«ثورة التفكير» التي حققها كتاب نقد العقل المحض (*Kritik der reinen Vernunft*)، إنه لم تعد سهلة أمامنا العودة إلى أسئلة فلسفة التنوير وأجوبتها. لكن حينما يكتب «تاريخ العقل المحض» الذي حاول كانط رسمه في القسم الأخير من «العقل المحض»، فعلى هذا التاريخ أن يستذكر بشكل خاص الحقبة التي اكتشفت أولاً استقلال العقل ودافعت بشغف عنه، والتي أظهرت الوجود العقلي بحزم واعترفت به في مجالات المعرفة كلها. ليس في إمكان معالجة في التاريخ الحقيقي للفلسفة أن تكون تاريخية في معناها وتوجهاتها فحسب، فاسترجاع الماضي الفلسفي ينبغي أن يترافق دائماً مع التأمل والنقد الذاتيين. ويبدو لي الآن أكثر من أي وقت مضى أن الطرف موافق مرة أخرى لتطبيق نقد ذاتي كهذا على عصرنا الراهن، وأن نرفع أمامه تلك المرآة الصافية التي أبدعها التنوير، إذ إن الكثير مما يبدو لنا اليوم نتيجة لكـ «التقدم» سوف يفقد بريقه في هذه المرآة، وسوف يبدو الكثير مما نتباهى به غريباً ومشوهاً من خلال هذا المنظور. من جهة أخرى، سوف يكون حكماً متسرعاً وخطأً وخطراً على الذات إذا عزونا هذا التشوه إلى بقع داكنة في المرآة فحسب، عوضاً من البحث عن مصادره في أماكن أخرى. ينطبق أيضاً شعار «تجرباً أن تكون حكيمًا!»⁽⁴³⁾ (*Isapere aude*) الذي أطلق عليه كانط «شعار التنوير»⁽⁴⁴⁾، على علاقتنا التاريخية بتلك الحقبة، وبدلاً من ازدرائها أو الإطلال عليها من عل، علينا أن نجد الشجاعة من جديد لقياس أنفسنا بها والتعامل معها داخلياً. إن القرن الذي يجعل من العلم والعقل «مملكة الإنسان العظيم»⁽⁴⁵⁾ لا يمكننا ولا ينبغي لنا أن نتركه يمضي ويضيع. علينا أن نجد طريقاً لا لرؤية تلك الحقبة في حياتها الخاصة فحسب، بل لإطلاق العنان أيضاً لتلك القوى الأصلية التي أنتجت هذه الهيئة وشكلتها.

لا يسعني إنهاء هذه المقدمة من دون إزجاء الشكر إلى البروفيسور فريتز ميديكوس، محرر سلسلة «أسس العلوم الفلسفية» الذي أدين له بفضل اقتراح تأليف هذا الكتاب ومراجعة طبعته.

وأقدم شكري أيضًا إلى الأنسة أليكس هايلبرونر التي أنجزت عمل كشف المؤلفين في آخر [الطبعة الألمانية من] الكتاب، وأتاحت للقارئ بذلك الرجوع إلى الأمانة المحددة في المعالجات الموسعة والمركبة في هذا الكتاب بسرعة وسهولة.

إرنست كاسيرر

هامبورغ، تشرين الأول/ أكتوبر 1932

(40) «أسس العلوم الفلسفية» هو اسم السلسلة التي صدر ضمنها هذا الكتاب. (المترجم)

(41) Johann Wolfgang von Goethe, «Faust: Eine Tragödie,» First Part, in: (Werke, Edited on behalf of the Grand Duchess Im Auftrage der Sophie Sachsen, 4 Abt, insges, 133 vols. in 143 vols. (Weimar, 1887-1919), 1. Abt, vol. XIV), p. 91.

هنا يشبه غوته التفكير بعمل النساج، حيث تحرك كل دوسة على عجل النول السفائن الصغيرة (قطع خشبية صغيرة تربط بها الخيوط) جيئة وذهاباً محرمة معها الخيوط المختلفة الألوان بسرعة غير مرئية، والمقصود هنا أن كل فكرة تجلب معها آلاف الأفكار الأخرى. (المترجم)

(42) Baruch de Spinoza, «Tractatus politicus,» (Chap. 1, § 4), in: *Opera quae supersunt omnia*, Ed. by Karl Hermann Bruder, 3 vols. (Leipzig, 1843-1846), vol. II, pp. 43-136, 52, in quo demonstratur, quomodo societas ubi imperium monarchium locum habet, sicut et ea ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur et ut pax libertasque civium inviolata maneat.

(43) من أقوال هوراس. (المترجم)

(44) Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: *Werke*, in Association with Hermann Cohen [et al.], Ed. by Ernst Cassirer (Berlin, 1912-1921), vol. IV, Ed. by Artur Buchenau

and Ernst Cassirer, pp. 167-176, 179 (Akad.- Ausg. VIII, 35).

(45) Goethe, «Faust,» p. 88.

الفصل الأول أشكال التفكير في عصر التنوير

بدأ دالامبير مقالته محاولات في عناصر الفلسفة (Versuchs über die Elemente der Philosophie) بوصف سعى فيه إلى رسم الصورة التي كان عليها العقل الإنساني حوالى منتصف القرن الثامن عشر. وهو ينطلق هنا من ملاحظة مفادها أن القرون الثلاثة التي سبقت منتصف ذلك القرن شهدت على نحو مستمر انقلاباً مهماً في الحياة العقلية. ظهرت في القرن الخامس عشر الحركة العقلية الأدبية لـ « النهضة »، وفي القرن السادس عشر بلغ الإصلاح الديني ذروته، بينما شهد القرن السابع عشر انتصار الفلسفة الديكارتية التي غيرت صورة العالم تغييراً حاسماً. هل يمكن إثبات حركة مشابهة في القرن الثامن عشر؟ وكيف يمكن تحديد مسارها واتجاهاتها الأساسية العامة؟ ويستأنف دالامبير: « حالما يتأمل المرء بتعمق في منتصف القرن الذي نعيش، وحالما يتحقق من الأحداث التي تقع أمامنا، والعادات التي نعيش بين ظهرانيها، والأفعال التي تأتي بها، وحتى المحادثات التي نخوضها، سوف يتبين من غير مشقة أن تحولاً ملحوظاً يجري في جميع أفكارنا: إنه تحوّل يعدُّ من خلال سرعته بانقلاب أكثر اتساعاً في المستقبل. وسوف يكون ممكناً مع مرور الوقت، فحسب، تحديد موضوع هذا التحول وتعيين طبيعته وحدوده على نحو دقيق، وسوف يتسنى للأجيال القادمة معرفة مزاياه وعيوبه بصورة أفضل منا. [...] يجب عصرنا تسمية نفسه في المقام الأول عصر الفلسفة. [...] وفي الحقيقة، من غير الممكن إذا تحورنا من الأفكار المسبقة، إنكار التقدم الذي أحرزته الفلسفة بيننا؛ فعلم الطبيعة يحمل لنا كنوزاً جديدة يوماً بعد يوم، وعلم الهندسة يوسع حدوده ويرفع شعلته في منطقة الفيزياء، وهي الأقرب إليه، حيث تمت أخيراً معرفة النظام الحقيقي للكون وتطويره وإكماله. [...] فمن الأرض حتى زحل، ومن تاريخ السماء حتى الحشرات، تتبين كيف بدّل علم الطبيعة ملامح البحث، ومعه اتخذت جميع العلوم الأخرى شكلاً جديداً. [...] تبدو دراسة الطبيعة لدى مراقبتها في حد ذاتها، باردة وهادئة، وهي لا تكاد تكون صالحة لإثارة الشغف، بل على الأرجح يتكوّن الرضا الذي تبعثه فينا من شكل هادئ يسير على وتيرة واحدة من الشعور. بيد أن اكتشاف منهج جديد للتفلسف وتطبيقه يبعث، من خلال الحراسة التي رافقت جميع أشكال الاكتشافات الكبرى، ازدهاراً للأفكار لا يقل عن ذلك. وقد أفضت جميع هذه الأسباب إلى اختراع حيوي للفكر أثاره علم الطبيعة لم يتوقف عند حدود هذا العلم، بل امتد تأثيره إلى جميع الجهات، مثل تيار جارف يحطم السدود. [...] من مبادئ العلوم إلى أسس الوحي، من مشكلات الميتافيزيقا إلى تلك المتعلقة بالذوق، من الموسيقى إلى الأخلاق، من المسائل اللاهوتية الجدالية إلى أسئلة الاقتصاد والتجارة، من السياسة إلى القانون الدولي والحقوق المدنية [...] ذلك كله جرت مناقشته، تحليله وإثارته. أما الأضواء الجديدة التي ألقيت على موضوعات كثيرة، والعتمات الجديدة التي ظهرت، فكانت ثمرة هذا الاختراع العام للعقول: لقد

نشأ ما يشبه أثر المد والجزر الذي يكسح شيئاً نحو الشاطئ ويجرف شيئاً آخر معه»⁽⁴⁶⁾.

هذه كلمات أحد أكثر باحثي العصر ومفكره أهمية، وفي هذه الكلمات نلمس على نحو مباشر طبيعة حياة العصر العقلية بأسرها، واتجاهها. لقد تملك الحقة التي وُجد فيها دالامير شعورٌ بحركة هائلة مستها وتدفعها إلى الأمام، بيد أنها لم تكن قادرة ولا راغبة في الاكتفاء بالاستسلام ببساطة لهذه الحركة، بل كانت تريد فهمها في منشئها ومآلها وهدفها. وبدأت لها هذه المعرفة بالفعل الخاص، وهذا التأمل العقلي الذاتي، وهذه المعاينة العقلية، كأنها المعنى الوحيد للفكر إطلاقاً، والواجب الوحيد المنوط به. ما عادت الفكرة تسعى إلى أهداف جديدة غير معروفة حتى الآن، بل تريد معرفة وجهة هذه الرحلة وتحديد مسارها بذاتها. إنها تدخل العالم بفرحة اكتشاف جديدة وبشجاعة مكتشفين متجددة، وهي تتوقع منه يومياً معطيات جديدة، إلا أن حبيها للاستطلاع وفضولها العقلي لا يتجهان إلى العالم الخارجي فحسب، إذ كانت الفكرة في هذه الحقة مسكونة بشكل أكثر عمقاً وشغفاً بالسؤال الآخر: طبيعة الفكرة ذاتها وإمكاناتها. وكانت تعود دائماً وأبداً من رحلاتها الاستكشافية المخصصة لتوسيع آفاق الواقع، إلى نقطة الانطلاق هذه من جديد. ومقولة بوب (Pope) «الدراسة الفعلية للإنسانية هي الإنسان»⁽⁴⁷⁾ هي تعبير دقيق مركز عن الشعور الأساس لهذه الحقة. كان في هذه الحقة إحساس بأن قوة جديدة تعتمل في داخلها، وكان افتتاحها بهذه القوة ذاتها أكثر من افتتاحها بالإبداعات التي يسفر عنها نشاط هذه القوة. لم تكن فرحة بالنتائج فحسب، بل حاولت إخضاع العملية التي أفضت إلى هذه النتائج للبحث والتفسير. بهذا المعنى تظهر مشكلة «التقدم» العقلي للقرن الثامن عشر بأسره، إذ من النادر أن يكون أي قرن آخر قد تخللته فكرة التقدم العقلي بمثل هذا العمق، ومسته بمثل هذه الحماسة مثل قرن التنوير هذا. لكن المرء يسيء الحكم على المعنى الأعمق والنواة الحقيقية لهذه الفكرة إذا عدّ «التقدم» مقتصرًا على جانب نوعي فحسب بوصفه مجرد توسع للمعرفة، أي باعتباره «تقدمًا لانهائيًا»، إذ كان يسير جنبًا إلى جنب مع الاتساع الكمي شرطً نوعي دائماً. يناظر التوسع المطرد في محيط المعرفة رجوعاً أكثر وعياً وحسماً إلى مركزها الحقيقي والخاص، إذ بات المرء يبحث في هذا التوسع المعرفي كي يتيقن من أن لجميع المعارف نقطة ارتكاز مشتركة، وهو يستسلم لهذا الاتساع المعرفي لأنه على ثقة بأن هذا لا يضعف العقل أو يلغيه، بل يقوده إلى نفسه ويجعله «يركز» على ذاته، فالاتجاهات المختلفة التي على العقل أن يسلكها لينفتح له الواقع بكلتيه وتشكل من أجله صورته الكلية، كانت دائماً وأبداً تبدو متباعدة ظاهرياً فحسب، وعندما نظر إلى هذه الاتجاهات التي تبدو متباينة جداً نظرة موضوعية، يتبين لنا أن هذا التباين ليس تفرقاً أو تشتتاً في أي حال من الأحوال، بل الأغلب أن جميع قوى العقل هذه تظل متجمعة معاً في قوة مركزية واحدة. إن التعدد والتنوع في البناء هما ببساطة التفسير والتطور المكتمل والانتشار لقوة هي في جوهرها ذات أساس متجانس وموحد. وإذا أراد القرن الثامن عشر أن يحدد هذه القوة ويقبض على جوهرها في مفردة واحدة فقط، فسيطلق عليها هنا

«العقل». أصبح «العقل» النقطة الموحدّة والمركز: صار تعبيرًا عن كل شيء يتوق إليه ويسعى إلى تحقيقه، لكنه سيكون أمرًا غير ملائم ومتعجلاً إذا أراد مؤرخ القرن الثامن عشر أن يكتفي بهذه الخاصية، أو يعتقد أنه وجد فيها نقطة انطلاق ومحطة وصول؛ فهناك حيث يرى القرن الثامن عشر غايته النهائية تكمن بداية البحث ونهجه، وحيث يبدو أنه وجد الإجابة يبدأ به ومعه السؤال الحقيقي. إن القرن الثامن عشر مفعم بالاعتقاد بوحدة العقل وثباته، وهو الأمر ذاته لجميع موضوعات التفكير، وجميع الأمم، وجميع الحقب والثقافات، فمن تبادل العقائد الإيمانية والثوابت الأخلاقية والقناعات والآراء النظرية والأحكام يخرج مكوّن ثابت باق، يتشبث بذاته ويفصح في هذين الثمائل والثبات عن الجوهر الحقيقي للعقل. وفي ما يتعلق بنا، فقدت كلمة «عقل» منذ زمن طويل تحديدها الواضح ولو أننا تطابقنا منهجيًا وموضوعيًا مع الأهداف الأساسية لفلسفة التنوير، فنحن ما عدنا قادرين في الأغلب على استخدام هذه الكلمة من غير أن ينبعث تاريخها حيًا فينا، وسوف نغدو باستمرار مدركين مدى التحول في المعنى الذي طاولها على مدى هذا التاريخ. هذه الحقيقة ترينا أننا نستطيع إنجاز القليل فحسب بمصطلح «عقل» أو «عقلانية» (Rationalism) إذا أريدت مقاربتة من وجهة نظر تاريخية محض، فهذا المصطلح [العقل / العقلانية] في حد ذاته ضبابي وغير محدد، ولا يستمد دقته إلا إذا أُضيف إليه ذلك «الفارق النوعي». أين نبحت عن هذا الفارق النوعي الخاص بالقرن الثامن عشر؟ وإذا كان هذا القرن يجبُ تسمية نفسه بـ «قرن العقل» و«قرن الفلسفة»، فأين تكمن هذه العلامة الفارقة المميزة لهذه التسمية؟ بأي معنى جرى تناول «الفلسفة» هنا؟ وما هي المهمات الخاصة التي نيطت بها؟ وما هي الوسائل التي كانت متاحة لها لتذليل هذه المهمات، كي تستطيع توفير أساسٍ متين لعقيدة العالم وفقه الإنسان؟

إذا قارنا الإجابة التي قدمها القرن الثامن عشر عن هذه الأسئلة بالأجوبة التي رأيناها في بداية النشاط الفكري للقرن ذاته، فسوف نخطر لنا حكم سلبى للوهلة الأولى. لقد رأى القرن السابع عشر أن المهمة الحقيقية للمعرفة الفلسفية تتمثل في بناء «النظام» الفلسفي، ولا يمكن الوصول إلى المعرفة «الفلسفية» الحقيقية إلا إذا نجح التفكير المنطلق من وجود أعلى، ومن يقين أساس أعلى مستمد من الحدس، في إلقاء ضوء هذا اليقين على جميع أشكال الوجود والمعرفة المستمدة من ذلك. وهذا يحدث عندما ننطلق من براهين واستنتاجات مستندة إلى يقين أساس وإلى معارف جديدة دائمة عن أشياء مختلفة تمامًا. وعندما نربط هذه المعارف معًا نحصل أخيرًا على سلسلة متماسكة من المعارف عن جميع الأشياء التي يمكن الوصول إليها. ولا يمكن أيّ حلقة من هذه السلسلة أن تحرّر نفسها من الكل، مثلًا لا يمكن أيًا منها أن تفسّر ذاتها بذاتها ومن خلال ذاتها فحسب. والتفسير الحقيقي الوحيد الذي يمكن أن يوجد [لأي حلقة من هذه السلسلة] يتمثل في «الاستنتاج» الخاص به، في الاستنباط المنهجي الصارم من أساس الوجود ومن اليقين الأساس، وبواسطة هذا الاستدلال يمكن قياس مدى ابتعاد الحلقة عن المعرفة الأساس وتحديد عدد

الحلقات الوسيطة بين هذه الحلقة والمعرفة الأساس. بيد أن القرن الثامن عشر تنازل عن هذا النوع من «الاستنباط» والاستدلال المنهجي والتعليل، حيث ما عاد يتنافس على جائزة الصرامة المنهجية والكمال المنهجي مع ديكارط ومالبرانش، ومع لايبنتز وسبينوزا، وإنما كان يبحث عن مصطلح آخر للحقيقة و«الفلسفة»، ويسعى إلى تشكيلها على نحو أكثر حرية وحرارة، وأكثر تحديدًا وحيوية. لم يكن مثال هذا النوع من التفكير مستمدًا من عصره أو من تعاليم الماضي الفلسفية، بل شكّل ذاته على غرار أنموذج العلوم الطبيعية الذي كان سائدًا في عصره. كان السؤال الأساس عن منهج الفلسفة أكثر استنادًا في أحكامه إلى نيوتن في قواعد التفلسف (*Regulae philosophandi*) من استناده إلى ديكارط في مقالة في المنهج (*Discours de la méthode*)، وهذا الحكم يدفع حالًا نحو اتجاه آخر من التأمل مختلف تمامًا، إذ لم تكن طريق نيوتن طريق الاستنباط المحض، بل طريق التحليل. فهو لا يبدأ بوضع مبادئ محددة، بمصطلحات وأسس عامة محددة، كي يمهّد انطلاقًا من هنا، على نحو تدريجي وبالاستعانة باستنتاجات مجردة، طريق معرفة الخاص «الواقعي»، بل إن تفكيره يتحرك في الاتجاه المعاكس، حيث الظواهر هنا هي المعطيات والمبادئ المبحوث عنها. وإذا كانت المبادئ هي الأولى وفقًا للطبيعة (*πρότερον τῆ φύσει*)، فإن الظواهر يجب أن تكون الأولى بالنسبة إلينا (*πρότερον πρὸς ἡμῶς*)، لذلك لا يمكن منهج الفيزياء الحقيقي مطلقًا أن يتمثل في اعتماد تعسفي لأي نقطة كبدائية للتفكير، أو أن ينطلق من «فرضية» ويطور الاستنتاجات المتضمنة فيها على نحو كامل، فمثل هذه الفرضيات توضع بحسب الرغبة، وتُعدّل وتُرتب بحسب الرغبة أيضًا، وكل منها يظل، إذا نظرنا إلى ذلك نظرة منطقية صرفة، معادلًا للآخر. لن نتوصل من هذه المساواة المنطقية والتسوية إلى حقيقة فيزيائية وإلى يقين فيزيائي إلا حين ننقل المقياس إلى موضع آخر. لا يمكن التجريد و«التعريف» الفيزيائي تزويدنا بنقطة انطلاق حقيقية وواضحة إلا من خلال التجربة والملاحظة فحسب، وهذا لا يعني إطلاقًا الزعم بأن نيوتن أو تلامذته أو أتباعه يرون تناقضًا بين «التجربة» و«الفكر»، أو فجوة بين مجال التفكير المحض ومجال «الواقع المجرد»، كما لا يُزعم هنا أيضًا بوجود تعارض في طريقة الصلاحية، أي ثنائية منهجية بين «علاقات الأفكار» من جهة و«واقع الأمر»⁽⁴⁸⁾ من جهة ثانية، مثلما ميز بينها هيوم بوضوح شديد في تحقيق بشأن الفهم البشري (*Enquiry Concerning Human Understanding*)، فإن ما يجري البحث عنه وتقديمه بوصفه ثباتًا غير قابل للدحض هو الانتظام الفعلي نفسه، وهذا الانتظام يفيد بأن الواقع في حد ذاته ليس مجرد مادة، أي ليس كتلة من الجزئيات المفككة، لكن يمكن إثبات أن له شكلًا ممتدًا شاملًا. وهذا الشكل يبدو في تصميم رياضي، ويمكن قياس شكله وهيكله بالحجم والأرقام، غير أن هذا الشكل لا يمكن توقعه في مصطلح مجرد، بل يجب أن يتم عرضه وإيجاده في الواقع نفسه. إن الطريق بناء على ذلك لا تسير من المصطلحات والمبادئ إلى الظواهر، بل من هذه إلى تلك. الملاحظة هي «التاريخ»، والمبدأ والقانون هما «البحث». هذه التراتبية المنهجية الجديدة هي ما طبع فكر القرن الثامن عشر كله بطابعه. لم يتم في أي حال من الأحوال الخط من قدر «الروح المنهجية»

أو دفعها جانبًا، بل تمّ التفريق بينها وبين «روح النظام» على نحو أكثر دقة. لقد جهدت نظرية المعرفة بأسرها في القرن الثامن عشر في تحديد هذا الفارق. وعاد عمل دالامير مدخل إلى الموسوعة (*Einleitung zur Enzyklopädie*) إلى النقطة المركزية من البحث، ومنح عمل كوندياك أطروحة في الأنظمة (*Traité des systèmes*) الفكر شكله ومبرره الصريحين، وحاول هنا إخضاع أنظمة القرن السابع عشر العظيمة للنقد التاريخي، وسعى إلى كشف كيف أخفق كل واحد منها، لأنه بدلًا من التثبيت بالحقائق تشبثًا كاملاً وتطوير مفهوماته منها، رفع بعض المفاهيم المنفردة إلى وضع العقيدة، وفي مقابل «روح النظام» (*Systemgeist*) هذه، سعى إلى حلف بين الروح «الوضعية» والروح «العقلانية»، فكل منها لا يتعارض مع الآخر البتة، لكن لا يمكن الوصول إلى التركيب الحقيقي بينهما إلا بانتهاج الوسيلة الصحيحة. على المرء ألا يبحث عن النظام والقانون والعقل قاعدة «تسبق» الظواهر وكأنها «بدايتها» التي يمكن لمسها والتعبير عنها، بل عليه عوضًا عن ذلك أن يكتشف انتظامًا مثل هذا في الظواهر ذاتها، بوصفه رابطها الداخلي وسياقها المحايط. كما ينبغي عدم السعي لتوقع هذا «العقل» منذ البداية في شكل نظام مغلق، بل ينبغي تركه يتكشف تدريجيًا من خلال المعرفة المتزايدة للحقائق، وتركه يتمثل باستمرار في شكل أكثر وضوحًا واكتمالًا. إن المنطق الجديد الذي يجري البحث عنه والموجود في كل مكان في درب المعرفة، ليس منطق المفهومات المدرسية أو الرياضية الصرفة، بل هو «منطق الحقائق». ينبغي للعقل الاستسلام لغزارة الظواهر وقياس نفسه عليها من جديد باستمرار: فهكذا يمكنه أن يتيقن من أنه لن يضيع فيها، بل سوف يعثر من خلالها على حقيقته الخاصة ومعياره الخاص. وعلى هذا النحو وحده يمكن التوصل إلى العلاقة التبادلية الحقيقية، والارتباط بين «الحقيقة» و«الواقع» وتأسيس هذا الشكل من «الكفاية» والتناسب بينهما، والذي هو شرط المعرفة العلمية بأسرها.

استمدّ التنوير البرهان الفعلي والمقنع مباشرة أن الاتحاد والتصالح بين «الوضعي» و«العقلاني» ليس مجرد مطلب، بل إنه القادر على الوصول إلى الهدف المحدد الكامن فيه، وتحقيق المثال بالصرامة التامة التي استمدها التنوير من المسار الفعلي للعلم منذ إعادة تجديده. بات التنوير يعتقد أنه يستطيع أن يلمس مثاله باليدين في تقدم العلم الطبيعي وفي كل مرحلة من المراحل التي مرّ بها، فهنا يمكنه اتباع موكب انتصار العقل التحليلي الحديث خطوة بخطوة. وهذا العقل هو الذي أخضع في أقل من قرن ونصف، الواقع بأكمله، واعتقد أنه توصل أخيرًا إلى الهدف الأكبر المتمثل في اختزال تعدد الظواهر الطبيعية في قاعدة كونية واحدة فقط. وهذه الصيغة الكونية، مثلما جاءت في قانون نيوتن العام عن الجاذبية، لم يتم اكتشافها بالصدفة أو من خلال تجارب فردية أولية، بل يبرهن اكتشافها على منهجية علمية صارمة. أكمل نيوتن إذا ما بدأه كبلر وغاليلي، وهؤلاء الثلاثة لا يمثلون شخصيات علمية كبرى فحسب، بل أصبحوا أيضًا معالم للمعرفة العلمية الطبيعية وطريقة التفكير في العلوم الطبيعية. انطلق كبلر من مراقبة الظواهر السوائية،

ووصل بهذه المراقبة إلى درجة من الإحكام و«الدقة» الرياضية لم يصل إليها أحد قبله. واستطاع في عمل فردي دؤوب وصف القوانين التي تحدد شكل مدارات الكواكب، وتحدد العلاقة بين زمن دوران أحد الكواكب وبعده عن الشمس. لكن هذه البصيرة الواقعية شكلت الخطوة الأولى فحسب. يقدم علم غاليلي للحركة (Bewegungslehre) مهمة متطورة وشاملة، تتغلغل مشكلتها إلى طبقة جديدة أكثر عمقاً في بناء مفاهيم العلوم الطبيعية. فالأمر ما عاد يتعلق هنا بالإحاطة بدائرة من الظواهر الطبيعية مهما بلغت من الأهمية والشمول، بل صار يتعلق بالتوصل إلى أساس عام للدينامية، ولنظرية الطبيعة في حد ذاتها. كان غاليلي نفسه مدركاً أن المراقبة المباشرة للطبيعة غير ناضجة لهذه المهمة، بل عليها أن تستعين بوسائل معرفة وبوظائف عقلية أخرى، حيث تظهر الظواهر الطبيعية لدى المراقبة عملياتٍ موحدة، وكيّاتٍ غير مجزأة. إن مراقبة الظاهرة الطبيعية لا تحيط إلا بالـ «ماذا» وحدها، وهي قادرة فحسب على وصف الخطوط العريضة الظاهرة، وهذا الوصف لا يكفي «لتفسيرها» تفسيراً فعلياً. نحن لا نعثر على تفسير للظاهرة الطبيعية عندما نتخيلها مثلما هي في طبيعتها ووجودها، بل عندما يتسنى لنا كشف الشروط الفردية التي تتحكم بالعمليات الطبيعية كلها، وعندما نتعرف بشكل دقيق تماماً إلى العلاقات بين هذه الشروط الفردية ونستطيع وصفها. يمكن هذا المطلب أن يكون كافياً فحسب، عندما نحلل العملية كما تقدمها الرؤية والملاحظة المباشرتان، ونفككها في لحظتها التأسيسية. وهذه العملية التحليلية هي بحسب غاليلي الشرط المسبق لأي معرفة صارمة للطبيعة؛ فمنهج بناء مفاهيم العلوم الطبيعية «تحليلي» و«تركيبي» في الوقت ذاته. عندما نحلل الحدث الظاهري البسيط إلى مكوناته ثم نعيد تركيبه من هذه المكونات، نستطيع بذلك فقط فهمه. وقدم لنا غاليلي مثلاً كلاسيكياً على هذا الإجراء في اكتشافه القطع المكافئ للمقذوف (Wurfparabel)، إذ لا يمكن قراءة شكل مسار جسم مقذوف مباشرة من خلال «المشاهدة»، ولا يمكن استخلاصه ببساطة من عدد كبير من المشاهدات الفردية. يمكن المشاهدة أن تزودنا حقاً ببعض الملامح العامة جداً؛ فهي ترينا أن مرحلة صعود الجسم المقذوف تتبعه مرحلة من هبوطه... وهكذا، لكنها تفوّت علينا دقة التحديد وحدته وصرامته بشكل كامل. ولا يمكننا التوصل إلى تصور رياضي دقيق عن العملية، إلا إذا رجعنا من الظاهرة إلى مجموعة الشروط المفردة المسؤولة عن وجود هذه الظاهرة والتي تتقاطع فيها، وراقبناها كلاً على حدة ودرسنا انتظامها. ويمكن إيجاد قانون مسار القطع المكافئ وقياس ازدياد السرعة ونقصانها بشكل صارم حالما يتسنى إظهار ظاهرة الجسم المقذوف بوصفها عملية مركبة يعتمد تحديدها على «قوتين» مختلفتين: قوة الدفع الأولية، وقوة الجاذبية. في هذا المثال البسيط، قُدم التطور المستقبلي للفيزياء بأسره، متضمناً تركيبه المنهجي على نحو كامل. حفظت نظرية نيوتن وأثبتت جميع الخطوط العامة التي يمكن التعرف إليها هنا بوضوح، فهي أيضاً تقوم على المنهج المتداخل من «التحليل» و«التركيب»، وتأخذ منطلقاتها من قوانين كبلر الثلاثة، لكنها لا تكتفي بقراءة هذه القوانين، وتفسرها بأنها تعبر عن حقيقة الملاحظة البسيطة، بل هي بالأحرى تحاول إرجاع هذه

الحقائق إلى شروطها الأولية؛ إنها تحاول إظهارها بأنها نتيجة طبيعية لمجموعة من شروط مختلفة تتفاعل معًا. وكل مجموعة من مجموعات الشروط هذه ينبغي أولاً قياسها في حد ذاتها والتعرف إليها في شكل تحديدها. هكذا، فإن ظاهرة حركة الكواكب التي تناوّلها كبلر بوصفها كلاً متكاملًا وبرهن أنها بُنية مركبة، سوف يتم الرجوع إلى شكلين أساسيين من الانتظام الحتمي فيها: قوانين السقوط الحر، وقوانين حركة الطرد المركزي. وقد بحثهما غاليلي وهاغنس، ووضعنا تصميميهما بشكل دقيق: أما الآن فيُطرح السؤال عن كيفية اختزال هذا الاكتشاف إلى مبدأ شامل واحد. يتمثل إنجاز نيوتن الكبير في هذا التوحيد؛ فهو لا يتمثل في اكتشاف حقائق جديدة لم تكن معروفة سابقًا، أو في إيجاد مادة جديدة، بمقدار ما يكمن في التشكيل الفكري الذي حققه في المادة التجريبية. فالأمر ما عاد متعلقًا بمشاهدة بنية الكون، بل بالتغلغل فيها، ويمكن التوصل إلى ذلك حصراً عندما يتم تطبيق الرياضيات على هذا الشكل من المشاهدة وإخضاعه لطريقة التحليل الرياضي. لقد أمّدت نظرية نيوتن عن حساب الجريان (Fluxionsrechnung) ونظرية لايبنتز في حساب التفاضل والتكامل (Infinitesimalrechnung) هذا الإجراء بأداة كونية بدا معها كأن «قابلية فهم الطبيعة»⁽⁴⁹⁾ أصبحت أول مرة مثبتة بدقة كاملة. يقود مسار العلوم الطبيعية إلى أبعاد غير محددة، لكن وجهته تظل ثابتة، لأن منطلقه وهدفه ليسا محددين حصراً بتكوين الأشياء، بل أيضاً من خلال طبيعة العقل الخاصة ومن خلال قوته الخاصة أيضاً.

ترتبط فلسفة القرن الثامن عشر في كل مكان بهذا المثال الفردي، بالأنموذج المنهجي للفيزياء النيوتنية، إلا أنها شرعت بتعميمه فوراً. لم تكتفِ بفهم التحليل بوصفه الأداة الفكرية الكبرى للمعرفة الرياضية الفيزيائية، لكنها رأت فيه العدة الضرورية التي لا غنى عنها في جميع أنواع التفكير على الإطلاق. وانتصرت هذه الصيغة على نحو حاسم حوالى منتصف القرن. ومهما كان اختلاف المفكرين والمدارس الفردية في نتائجها، فإنهم اتفقوا تماماً على مقدمتها المعرفية النظرية. إن فولتير في أطروحة في الميتافيزيقا ودالامبير في مدخل إلى الموسوعة وكانط في بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق، يستخدمون اللغة نفسها هنا. إنهم جميعاً متفقون على أن المنهج الحقيقي للميتافيزيقا هو الذي يتفق مع ذلك الذي طبقه نيوتن في العلوم الطبيعية وحقق هناك نتائج مثمرة. لقد أوضح فولتير أن الإنسان إذا أراد الدخول في الأشياء والتعرف إليها في حقيقتها، فيسكتشف فوراً محدودية قدراته: سيجد نفسه في وضع الأعمى الذي عليه أن يصدر أحكاماً في طبيعة الألوان. لكن التحليل هو العصا التي تضعها الطبيعة الخيرة في يد هذا الأعمى، وبواسطتها يمكنه أن يتحسس طريقه في الظواهر، ويدرك أثرها، ويتعرف إلى نظامها، وهذا كل ما هو في حاجة إليه في توجيهه الفكري لتشكيل الحياة والعلم⁽⁵⁰⁾. «علينا ألا نعلم مطلقاً على الفرضيات المجردة، وعلينا ألا نصنع البداية من خلال اختراع مبادئ ما تسعى إلى تفسير كل شيء [...] ما علينا أن نبدأ به بالأحرى هو التحليل الدقيق للظواهر المعروفة لدينا، وإذا لم نستعن

ببوصلة الرياضيات وبشعلة الخبرة [...] فإننا لن نتمكن من المضي خطوة واحدة نحو الأمام»⁽⁵¹⁾. أما إذا كنا متسلحين بهاتين الأدوات فسوف نستطيع، بل ينبغي لنا، أن نغامر في خوض أعالي بحار المعرفة. يجب علينا بالطبع التخلي عن الأمل بأننا نستطيع التوصل إلى انتزاع الأسرار الأخيرة للأشياء، وأنها نستطيع التغلغل إلى الوجود المطلق للمادة أو النفس البشرية، إلا أن «دواخل الطبيعة» لن تستغلق علينا إطلاقاً إذا سعينا إلى معرفتها من خلال نظامها التجريبي وانظامها. في هذه الوسيلة يمكننا أن نجد أنفسنا، وأن نواصل المضي في جميع الجهات. إن قوة العقل لا تكمن في أنه يساعدنا على الخروج من هذه الدائرة التجريبية، أو يمكننا من إيجاد مخرج إلى مملكة التعالي (Transzendenz)، بل لأنه يعلمنا قياس أبعاد هذه الدائرة بدقة ويشعرنا بالألفة التامة فيها. مرة أخرى، يظهر هنا تحول مميز في مفهوم العقل نفسه في مقابل الرأي الذي كان سائداً في القرن السابع عشر؛ ففي نظر النظام الميتافيزيقي في القرن السابع عشر، كما لدى ديكارت ومالبرانش وسبينوزا ولايبنتز، يُعتبر العقل هو منطقة «الحقائق الأبدية»، تلك الحقائق التي يشترك فيها العقل البشري والعقل الإلهي، إذ إن ما نراه ونعرفه في قوة العقل هو تالياً ما ننظره في قوة «الله». إن أي فعل عقلي يؤكد لنا المشاركة في الجوهر الإلهي، ويفتح أمامنا العالم الواضح الذي هو ببساطة فوق حسي (متجاوز للحس). لقد تناول القرن الثامن عشر العقل بمعنى مختلف وأكثر تواضعاً، إذ لم يعد العقل في نظر هذا القرن يشكّل تجسيداً لـ «أفكار فطرية» (Eingeborener Ideen) تتقدم على جميع التجارب ويفتح فيها الوجود المطلق للأشياء، فالعقل أقل بكثير من هذه الملكية، وهو شكل معين من الاكتساب. إنه ليس خزينة الروح التي تحفظ فيها الحقيقة مثلما تحفظ المسكوكات النقدية، بل هو السبب والقوة الذهنيان اللذان يقودان إلى اكتشاف الحقيقة وتحديدها وضمانها. إن هذا الصنيع من الضمان هو النواة، هو الشرط الذي لا غنى عنه لكل يقين حقيقي. تناول القرن الثامن عشر بأكمله العقل بهذا المعنى، وهو لم يتناوله باعتباره محتوى ثابتاً من المعارف أو المبادئ أو الحقائق بمقدار ما هو طاقة، بوصفه قوة لا يمكن إدراكها بشكل تام إلا من خلال ممارستها وتأثيرها. أما ما هو العقل، وماذا يستطيع، فذلك لا يمكن قياسه بتاتاً على نحو كامل من نتائجه، وإنما من وظيفته، ووظيفته الأهم تتمثل في قدرته على الربط والحل⁽⁵²⁾، وفي أنه يحلل كل شيء يعتقد به الناس، إما لأنه من الوحي أو من التقاليد وإما لأن السلطات تنادي به، ويحلل جميع معطيات الخبرة البسيطة، ولا يهدأ حتى يفككها إلى أجزائها الأولية ودوافع معتقداتها الأساسية، لكن بعد أن يفرغ من التفكيك يبدأ عمل البناء من جديد. لا يمكن العقل أن يظل واقفاً عند «الأعضاء المتناثرة» بل يسعى كي ينشئ منها بناء جديداً، بل حقيقياً. لكن بينما ينشئ هذا البناء الكلي بنفسه، وبينما يركب المكونات معاً وفق قاعدة مجددها هو، يسعى إلى اكتساب معرفة كاملة بتكوين البناء الذي أنشئ على هذا المحيط. إنه قادر على فهم هذا التكوين، لأنه قادر على إعادة تركيبه بناء على مكوناته الجزئية ووفقاً لترتيبها. إن هذه الحركة الثنائية هي ما حدد مفهوم العقل بشكل كامل: بوصفه مفهومًا ليس لكيثونة ما، إنما لفعل.

تخللت هذه القناعة جميع المجالات في ثقافة القرن الثامن عشر. أما مقولة لسينغ المعروفة بأن قوة العقل الأساسية لا تكمن في كونه يمتلك الحقيقة، بل في كونه قادرًا على اكتسابها بفاعلية، فقد وجدت موازياتها في كل مكان في ثقافة القرن الثامن عشر. وحاول مونتسكيو تقديم تحليل نظري عام لذلك في أن النهم المعرفي، أي الفضول الفكري الذي لا يهدأ ولا يمكننا إشباعه لأنه يدفعنا باستمرار من فكرة إلى أخرى، هو أمر يتعلق بمعرفة النفس الإنسانية: «لقد خلقت أنفسنا لتفكر، أي من أجل الإدراك؛ غير أن مثل هذه الطبيعة يجب أن تمتلك فضولًا، بما أن جميع الأشياء عبارة عن سلسلة، أي إن كل فكرة تسبقها فكرة وتبعها فكرة أخرى أيضًا، لذلك لا يمكن الإنسان أن يجب رؤية شيء من دون أن يرغب في رؤية شيء آخر أيضًا [...]»⁽⁵³⁾. إن «شهوة المعرفة» (libido sciendi) التي نبذتها العقائد اللاهوتية ووسمتها بأنها غطرسة عقلية، فسّرت هنا أنها من الخصائص الضرورية للنفس، واسترجعت من خلال ذلك مبررها وحقها الأصليين، وبات الدفاع من طريقة التفكير هذه وتعزيزها وتوطيدها الهدف الجوهرى للثقافة التي قدمها القرن الثامن عشر لنفسه، وفي ذلك ترى الثقافة مهمتها الأكثر أهمية، وليس في اكتساب معرفة إيجابية محددة ونشرها فحسب. وفي ما يختص بـ الموسوعة⁽⁵⁴⁾ التي أصبحت ترسانة لجميع معارف التنوير، فيمكن البرهنة فيها أيضًا على وجود هذا الاتجاه الأساس، وأعلن مؤسسها ديدرو نفسه أنها لا تسعى إلى تقديم مادة معرفية محددة فحسب، بل إلى إحداث تغير في طرائق التفكير: لقد أنشئت من أجل «تغيير طرائق التفكير العامة»⁽⁵⁵⁾. مس الوعي بهذه المهمة جميع المفكرين وحرّكهم وأوجد فيهم شعورًا جديدًا تمامًا من الإثارة الداخلية. شعر أكثر المفكرين هدوءًا وتعقلًا، المفكرين «العلميين» الحقيقيين، أن هذه الحركة تدفعهم نحو الأمام وتثير فيهم الحماسة. صحيح أنهم لم يجروا بعد على تحديد وجهتها النهائية، غير أنهم لم يستطيعوا الفرار من قوتها، وابتاتوا يشعرون كيف يبرز بها ومن خلالها مستقبل جديد للإنسانية. «إنني لا أعرف إن كنت أمتلك رأيًا جيدًا أكثر من اللزوم عن القرن الذي أعيش فيه، لكن يبدو لي أن اختارًا [...] كونيًا محددًا يمكن بالتأكيد ضمان تقدمه وتسريعه من خلال التربية»⁽⁵⁶⁾، وهكذا قال - على سبيل المثال - دوكلو (Duclos) في تأملات في أخلاق هذا القرن (*Considérations sur les moeurs de ce siècle*). لم يكن المرء يريد أن يكون ببساطة عرضة للعدوى من هذا الاختيار العام، والاستسلام لقوته الدافعة، بل يسعى لفهمه والسيطرة عليه تبعًا لهذا الفهم؛ إنه يريد أن لا يغرق في دوامة هذه الأفكار الجديدة، بل يريد الإمساك بالدفة وتوجيه مسيرة العقل نحو أهداف محددة.

ساد في القرن الثامن عشر الرأي بأن الخطوة الأولى في هذا الدرب تتمثل في السؤال والبحث عن رسم حدود ثابتة بين التفكير الرياضي والتفكير الفلسفي. وقد كانت تلك مهمة صعبة وجدلية في حد ذاتها؛ إذ كان ينبغي التصدي لحل مسألتين مختلفتين، بل تبدوان متناقضتين بمقدار متساوٍ، فالخط الواصل بين الرياضيات والفلسفة يجب أن لا ينقطع، بل يجب ألا يرتخي مطلقًا:

لأن الرياضيات «مفخرة [...] العقل الإنساني»⁽⁵⁷⁾ ومحكّ الأساس وضمانه وكفالتة. من جهة أخرى، يتبدى على نحو مستمر أكثر وضوحًا أن قوة الرياضيات هذه التي تمثل وحدة مغلقة، محدودة. صحيح أنها تُعدّ أنموذج العقل ومثاله، لكنها في الوقت ذاته لا تستطيع أن تشغل العقل كله أو أن تستخدمه بشكل كامل، لذلك تبدأ الآن عملية عقلية فكرية خاصة تبدو كأنها يحركها قطبان مختلفان تمامًا؛ فمن جهة يسعى الفكر الفلسفي إلى التحرر من الرياضيات، ويتشبث بها في آن من جهة أخرى: إنه يسعى إلى الانعتاق من سيطرتها وحدها لكنه لا يسعى مع ذلك إلى إنكار قوتها أو انتهاكها، بل يريد تحليلها من جديد. ويتحقق هذان الأمران لأن التحليل المحض الذي يكوّن الشكل الأساس من التفكير الرياضي في العصر الحديث يحظى بالاعتراف، من جهة بناءً على نواته ومغزاه، إلا أنه من جهة أخرى يتجاوز المجال الرياضي المحض، أي مجال الأرقام والأحجام، لأنه مطبق على نحو عام. وقد عُرفت بدايةً هذا التيار العقلي بشكل واضح منذ القرن السابع عشر. يحاول باسكال في عن الروح الهندسية (*De l'esprit géométrique*)، رسم حدود واضحة بين العلوم الطبيعية الرياضية والعلوم الإنسانية. إنه يضع «الروح الهندسية» إزاء «الروح الخفية»، ويحاول أن يبيّن كيف تختلف إحداهما عن الأخرى في البنية وكيفية التطبيق. لكن هذه الحدود الدقيقة سوف تزول حالاً، حيث أوضح فونتونيل (Fontenelle) في مقدمة كتابه في فائدة الرياضيات والفيزياء (*Sur l'utilité des mathématiques et de la physique*)، أن «الروح الهندسية» ليست مقيدة حصراً بالهندسة، وأنه لا يستطيع الفكاك منها وتطبيقها في مجالات أخرى، فأعمال في الأخلاق والسياسة والنقد الأدبي، بل في البلاغة، يمكن أن تكون ضمن الظروف ذاتها أكثر كمالاً وأكثر جمالاً أيضًا إذا جرى تأليفها وفق الروح الهندسية»⁽⁵⁸⁾. تناول القرن الثامن عشر هذه المشكلة، وتوصل إلى أن تطبيق «الروح الهندسية» إذا كان المقصود بها روح التحليل المحض فإن تطبيقها ببساطة غير محدود، وهو ليس مقيدًا بمجال تخصص معين. وقد تمت محاولة إثبات هذه الفرضية في اتجاهين مختلفين؛ فالتحليل الذي جرى اختبار قوته حتى الآن في منطقة الأرقام والأحجام تمّ تطبيقه من جهة على الوجود الروحي، ومن جهة أخرى على الوجود الاجتماعي، وفي كلتا الحالتين يتعلق الأمر بإثبات أن فهمًا جديدًا يفتح هنا، وأن منطقة جديدة ذات أهمية قصوى لسيادة العقل تصبح متاحة حالما يتعلم العقل إخضاع هذه المنطقة لمنهجيته الخاصة، أي منهجية التشريح التحليلي وإعادة البناء. أما ما يتعلق أولاً بالوجود النفسي، فيبدو - مثلما هو موجود بشكل ملموس ومثلما نعيشه على نحو مباشر - أن مثل هذه المحاولات غير قابلة لتطبيقها عليه. إنه يتجلى لنا في الشراء اللامحدود والتنوع الفعلي اللانهائي، ولا تبدو لحظة من لحظاته تشبه الأخرى، أو شكل من أشكاله ماثلاً للآخر، إذ لا محتوى يتكرر ثانية على النحو ذاته. في تيار الحدث النفسي، وفي ارتفاعه وهبوطه الدائمين، لا توجد موجتان تأخذ كل واحدة منها الشكل ذاته دائمًا، فكل موجة تظهر على نحو فريد لا يتكرر، وتتبقى كأنها بزغت من العدم وتهدد بالاختفاء في العدم. ووفق الرأي السيكولوجي السائد في القرن

الثامن عشر، فإن هذا التباين المستمر وعدم التجانس والتقلب [في المحتوى النفسي] يبدو هكذا ظاهرياً فحسب، لكن لو نظرنا إلى ذلك بدقة، لرأينا أيضاً أرضاً صلبة للحدث النفسي في هذا التغيير السائد، هي العناصر الأساسية الثابتة. وواجب العلم أن يظهر هذه العناصر الأساسية التي يمكن اختبارها على نحو مباشر في دائرة الضوء، وأن يرينا إياها بيقين ساطع، ويتميز واضح. هنا أيضاً لا يوجد تنوع أو تباين لا يمكن أن ينحلّ في النهاية في مجموعة من الوحدات، ولا توجد صيرورة لا تقوم على كينونة مستمرة، وإذا أرجعنا التشكيلات النفسية إلى مصادرها وأصولها، تظهر هذه الوحدة وهذه البساطة النسبية. بهذا الزعم خطأ علم النفس في القرن الثامن عشر خطوة أخرى، متجاوزاً رائده وزعيمه لوك الذي كان قد اكتفى بالإشارة إلى مصدرين نفسيين أساسيين؛ فإلى جانب «الإحساس» من جهة، يقوم «التفكير» من الجهة الأخرى بوصفه شكلاً مستقلاً وغير قابل للاختزال. بيد أن تلامذة لوك وتابعيه حاولوا التغلب على هذه الثنائية بسبل مختلفة، والتوصل إلى أساس «موحد» صارم، فدمج بيركلي وهيوم «الإحساس» و«التفكير» في مصطلح واحد هو «الإدراك»، وحاولوا إثبات أن هذا المصطلح يشمل كل شيء نخبره داخلياً وخارجياً، أي هو شيء موجود بالنسبة إلينا كموضوع أو طبيعة أو محتوى لك «أنا» الخاصة. ويدعي كوندريك إنجازاً حقيقياً، أو نقلة جوهرية تتخطى لوك، في رأيه، وتمثل في أنه حافظ على المنهج العام الذي نادى به لوك مع سحبه في الوقت ذاته على مجال جديد من الحقائق النفسية. إن مهارة لوك التحليلية تتجلى في تشريح الأفكار فحسب، ولا شيء أكثر من ذلك؛ فهو يبين أن أي تصور مهما كان مركباً ينبنى من حجارة بناء الإدراك الحسي والذاتي، وكيف تتداخل هذه معاً لتكوين أنواع مختلفة من التشكيلات النفسية، لكن لوك يتوقف عند هذا التشريح للتشكيلات النفسية، ولذلك ينتقده كوندريك، وهو [أي لوك] يحرص إجراءاته في هذا التحليل بدلاً من أن يسحبه على كامل الظاهرة النفسية والفعل النفسي، أو يتساءل عن أصل العمليات السيكولوجية المختلفة. وهنا توجد منطقتان بحث غنية نادراً ما جرى بحثها، ومن الصعب تجاهلها. فإضافة إلى المعطيات الحسية البسيطة وحقائق البصر والسمع، وحواس اللمس والحركة والشم والذوق، ترك لوك جميع أنواع الأنشطة النفسية على حالتها الكاملة كما هي من دون أن يتناولها بالتحليل. وفي نظره، فإن الانتباه والمقارنة، والتمييز والربط، والرغبة والإرادة هي أفعال قائمة بذاتها، لا تظهر ولا تقاس إلا في التجربة المباشرة، ولا يمكن إرجاعها إلى أمور أخرى. وهكذا تمّ سلب منهج الاستنباط ثمرته ونتائجه الحقيقية، إذ يقف الوجود النفسي أمامنا - تماماً كما في السابق - كنتنوع لا يمكن إرجاعه إلى أمور أخرى. صحيح أن ميزاته الخاصة وُصفت، لكن لم توضح انطلاقاً من خصائص أصلية يمكن إرجاعه إليها. وإذا أردنا فعلاً أن يتم هذا الإرجاع إلى الأصول، ينبغي لنا تطبيق «المبادئ العامة» التي طرقتها لوك على جميع العمليات. هنا أيضاً ينبغي إظهار أن «الفورية» (Unmittelbarkeit) المزعومة إنما تبدو ظاهرياً هكذا، ولا تصمد أمام التحليل العلمي الدقيق. إن العمليات النفسية المتباينة ليست أصلية، بل متحوّلة وغير مباشرة، وكما نفهم جوهرها وتعرف إلى طبيعتها الحقيقية، علينا

تتبع طريق الصيرورة هذا، وتتبع كيف تطوّر النفس - من المعطيات الحسية البسيطة التي تتلقاها - قدرتها تدريجياً لتغدو متنبهة إلى هذه المعطيات الحسية وتقارنها وتميّز بينها وتصنفها، وهذه هي المهمة التي يتصدى لها كوندياك في عمله أطروحة في الأحاسيس (*Traité des sensations*). في هذا العمل تبدو قضية التحليل كأنها تحتفل بانتصار جديد، إذ لم تكن إنجازاتها التحليلية في مجال العلوم الطبيعية وتفسير العالم المادي النفسي أقل مما سبقها. وبهذا، وُضعت الحقائق الجسدية والنفسية في المقام ذاته؛ فهي مكونة من العناصر نفسها ويرتبط بعضها ببعض بناء على القوانين ذاتها⁽⁵⁹⁾.

لكن تبقى هناك إلى جانب هاتين الحقيقتين حقيقة أخرى لا يجوز أيضًا تناولها بوصفها معطى بسيطاً، بل ينبغي التساؤل عن أصلها، لأننا نستطيع من خلال هذا التساؤل عنها أن نجعلها تخضع هي أيضًا لقانون العقل وسيادته. والأمر يتعلق هنا بذلك التنظيم الذي يقابلنا في قيام الدولة والمجتمع؛ ففيه يولد الإنسان، وهو لا يصنعه ولا يشكّله بل يجده بكل بساطة أمامه ناجزاً، أما المتوقع والمطلوب منه فهو أن يتكيّف مع هذا الشكل الموجود مسبقاً. لكن للقبول السليبي والطاعة السلبية، هنا أيضًا، حدودهما، إذ حالما تستيقظ قوة التفكير في الإنسان تتصدى لمثل هذا الشكل من الواقع، فتستدعيه أمام منصة القاضي وتساؤه عن سنده القانوني، عن حقيقته وأساسه المنطقي. كذلك، يخضع المجتمع لمثل هذا الإجراء، ويعامل بصفته واقعاً مادياً يسعى العقل إلى فهمه. ومرة أخرى يبدأ التحليل إلى أجزاء؛ إذ يجري التعامل مع الإرادة العامة للدولة وكأنها مكونة من مجموعة من الإرادات الفردية، وتصل إلى وضع تبدو فيه كأنها نتيجة اتحاد هذه الإرادات الفردية. والقوة الأولى لهذا الافتراض الأساس هي القدرة على تحويل الدولة إلى «جسم»، وإخضاعه تاليًا إلى المنهج نفسه الذي أتى أكله في اكتشاف القانون العام للعالم المادي. وقد سبق هوبز القرن الثامن عشر على هذا الطريق، فأساس نظريته السياسية ومحورها الأساس يتمثلان في العقيدة التي تعتبر الدولة «جسمًا»، وهذا يعني فحسب أن طريقة التفكير ذاتها التي قادتنا إلى نظرة دقيقة لطبيعة الجسم المادي، صالحة أيضًا من دون أي قيود للتطبيق على الدولة. ويتمثل ما قاله هوبز بشكل رئيس عن التفكير في أنه عبارة عن «حساب»، وبها أن كل حساب هو جمع أو طرح فذلك ينطبق أيضًا على الفكر السياسي. وعلى هذا التفكير كذلك أن يقطع الرابط الذي يجمع الإرادات الفردية معًا كي يعيد ربطها من جديد وفقًا لطريقته وقوة منهجه الخاص. وهنا أيضًا يدوّب هوبز «الحالة المدنية» في «حالة الطبيعة»، ويلغي في التفكير جميع الروابط بين الإرادات الفردية، كي يتبقى العداء الكامل فحسب بينهما، أي «قتال الجميع ضد الجميع». بيد أنه من هذا النفي ينتج المحتوى الوضعي لقانون الدولة في حتميته وسلطته المطلقة. لقد تمّ وصف نشوء إرادة الدولة من شكل العقد، إذ لا يمكن تفسير هذه الإرادة إلا من خلال العقد، ولا يمكن أن توجد إلا فيه. وهنا يكمن الرابط الذي استخدمه هوبز ليجمع نظريته الطبيعية بنظريته عن الدولة: فكلتاها تطبيقان مختلفان

لفكرته المنطقية الأساسية، ومفادها أن المعرفة البشرية لا تستطيع في الحقيقة فهم الأشياء إلا من خلال تركيب مكوناتها الأساسية، وأي تشكيل حقيقي للمفهوم وأي تعريف كامل وتام ينبغي أن ينطلق من هذه النقطة: أنه لا يمكن أن يكون إلا تعريفاً «سببياً». والفلسفة بأسرها تجسّد هذه التعريفات السببية: إنها ليست أكثر من المعرفة التامة بالمعلولات من خلال عللها، وبالنتائج المشتقة من مجموع أصولها وشروطها. نادراً ما تناولت نظرية الدولة والمجتمع في القرن الثامن عشر مضموناً نظرياً هوبز من دون تحفظات، بيد أن شكلها مارس الأثر الأقوى والأكثر استدامة عليها. أخذت نظرية العقد مقدماتها الأساسية من الفكر القديم والقروسطي وأخضعتها في الوقت ذاته للمعرفة المستجدة والتعديلات الخاصة التي تكونت بتأثير صورة العالم التي أنتجتها العلوم الطبيعية الحديثة. وفي هذا الحقل أيضاً، كان انتصار الأسلوب «التحليلي» و«التركيبى» المتواصل من الآن فصاعداً حاسماً. لقد جرى تشكيل علم الاجتماع على مثال الفيزياء وعلم النفس التحليلي، ويتمثل منهجه - كما أوضح كوندريك مثلاً في «أطروحة في النظم» - في أنه يعلمنا أن نرى في المجتمع «جسماً اصطناعياً» مكوناً من أجزاء تمارس في ما بينها تأثيرات متبادلة. ويتم تشكيل هذا الجسم في كليته، حيث لا يحق لأي طبقة من المواطنين الإخلال بتوازن الكل واتساقه من خلال تمتعها بامتيازاتها الخاصة، بل ينبغي أن تصب المصالح الخاصة كلها في المصلحة العامة وتتصاع إليها⁽⁶⁰⁾. ومن خلال هذه الصيغة جرى تحويل مشكلة علم الاجتماع ومشكلة السياسة إلى مشكلة سكونية إلى حد ما. في روح القوانين (*Esprit des lois*) يرى مونتسكيو أيضاً في هذا التحول مهمته الأسمى. لا يريد وصف أشكال دساتير الدول وأنماطها فحسب (شكل الاستبداد، الملكية الدستورية، الدستور الجمهوري) أو أن يشرح نسيجها بطريقة تجريبية، بل إن توقّعه يتعدى ذلك إلى بنائها من قواها التي تكونها. ومعرفة القوى أمر ضروري حين ينبغي توجيهها إلى هدفها الصحيح، وحين يراد الكشف عن الطرائق والوسائل التي يمكن أن تستخدمها لإنتاج دستور الدولة، والتي تحقق مطالب الحرية القصوى. ومثل هذه الحرية - مثلها يحاول مونتسكيو أن يبيّن - سوف تكون عندئذ، و فقط عندئذ، ممكنة إذا جرى ضبطها وتقييدها من قوة مقابلة أخرى. ونظرية مونتسكيو المعروفة عن «فصل السلطات» ليست سوى نتيجة لتطوير فكرته الأساسية هذه وتطبيقها. إنها تسعى إلى تحويل التوازن المتقلقل باستمرار، الموجود في الأشكال غير الناجزة للدولة والمميّز لها، إلى توازن سكوني، وهي تسعى إلى تبين الروابط اللازمة بين القوى الفردية كي لا تتمكن إحداها من تحقيق وزن زائد على حساب الأخريات، بل أن تملك جميعها بالميزان على نحو متبادل، ولهذا السبب بالذات تترك مجالاً واسعاً للحرية. إن المثال الذي ترسمه نظرية مونتسكيو عن الدولة هو مثال «حكومة مختلطة» يتم الوصول فيها إلى الاختلاط بحكمة وحذر، ضماناً لعدم انتكاسها إلى سيطرة القوة، فانحراف إحدى القوى إلى جهة ما يستدعي فوراً ما يعادله من الجهة الأخرى، وهكذا يعاد إنتاج التوازن تلقائياً. ومن خلال هذه المقاربة، يعتقد مونتسكيو أن في الإمكان تصنيف أشكال الدولة المتنوعة والمختلفة اختلافاً واضحاً والمتوافرة تجريبياً في مخطط

مفاهيمي واحد ثابت، والتحكم به من خلال ذلك. هذا التصنيف والتأسيس المبدئي هو هدفه الأساس. «لقد أقيمت مبادئ»، يؤكد مونتسكيو في مقدمة كتابه روح القوانين، «ورأيت كأن جميع الحالات الخاصة تخضع من تلقاء ذاتها لهذه المبادئ، حيث إن تاريخ جميع الأمم هو مجرد نتيجة لها، وكل قانون خاص يرتبط بقانون آخر، أو يعتمد على قانون آخر أكثر عمومية»⁽⁶¹⁾.

ومنهج العقل في هذا الحقل [أي حقل نظرية الدولة] يسير تمامًا كما في المعرفة الطبيعية والمعرفة النفسية. ويتمثل هذا المنهج في أن العقل ينطلق من الحقائق المكتسبة من طريق الملاحظة، إلا أنه لا يبقى واقفًا عندها بوصفها حقائق صارمة، فالحقائق يجب أن تنقل من «التجاور» البحث إلى «الاندماج»، وينبغي لهذا التعايش الأولي الصرف أن يكشف عند التأمل الدقيق عن اعتماد متبادل، فترآكُم أشياء لا تربط بينها علاقة يجب أن يتحول إلى شكل من أشكال النظام. ولا يمكن شكّل النظام هذا إيجاب الحقائق الفردية بصورة خارجية على هذا، بل ينبغي أن يأتي ذلك من داخل الحقائق ذاتها. إن «المبادئ» التي يجب البحث عنها في كل مكان ومن دونها لا يمكن التوصل إلى معرفة أكيدة في أي حقل من الحقول، ليست منطلقات للفكر يجري اختيارها تعسفيًا أو إخضاعها قسرًا للتجارب المحددة الملموسة وتشكيل التجارب المحددة وفقًا لها. إنها على الأصح الشروط العامة التي لا يمكننا التوصل إليها إلا بعد تحليل الواقع تحليلًا كاملًا، لذلك يسير الطريق الذي يجب أن يتجهه التفكير من الخاص إلى العام، سواء أكان ذلك في الفيزياء أم علم النفس أم السياسة. لكن هذا المسار ليس ممكنًا لو لم يكن كل خاص خاضعًا هو نفسه أيضًا لقاعدة عامة كونية، ولم يكن العام منذ البداية متضمنًا في الخاص و«موظفًا» فيه. إن مفهوم «المبدأ» ذاته يتنازل بذلك عن صحته المطلقة التي كان يدّعيها في النظام الميتافيزيقي الكبير للقرن السابع عشر، ويكتفي بصحة نسبية. إنه يريد فحسب وضع علامة على آخر محطة وصل إليها الفكر في تقدمه، شريطة أن يكون الفكر أيضًا قد غادر هذه المحطة وتجاوزها. ووفقًا لهذه النسبية، أصبح مفهوم «المبدأ» مرتبطًا بوضع العلم وشكله، وذلك - على سبيل المثال - من خلال إمكان ظهور نظرية ما قد تشكل مبدأً لعلم من العلوم في علم آخر بوصفها استنتاجًا اشتقاقياً. «إن النقطة التي يجب أن يتوقف المرء عندها لدى البحث في مبادئ أحد العلوم»، يقول دالامير، «تحددها طبيعة هذا العلم ذاته، أي من المنظور الذي ينظر من خلاله هذا العلم إلى موضوعه. إنني أعترف بأن المبادئ التي ننطلق منها في هذه الحالة ربما تكون هي ذاتها مجرد اشتقاق بعيد من مبادئ حقيقية غير معروفة لنا، وأنه قد ينبغي الإشارة إليها باعتبارها استنتاجات وليست مبادئ. بيد أنه ليس من الضروري أن تكون هذه الاستنتاجات، إذا نظرنا إليها بموضوعية، هي النظريات الأساسية. ويكفي أنها بالنسبة إلينا نظريات أولى، وأتينا نستطيع استخدامها بهذا المعنى»⁽⁶²⁾. إن النسبية التي يتم تمييزها والاعتراف بها هنا لا تتضمن نتائج مشكوكًا فيها أو تحوي أخطار الشك، إنها على العكس من ذلك مجرد تعبير عن عدم وجود حدود ثابتة لا يمكن العقل أن يتجاوزها في تقدمه، بل تكمن في كل نهاية يبدو ظاهريًا

أنه تم الوصول إليها بدايةً جديدة في نظر العقل، ينبغي تاليًا أن تشكل بداية جديدة له.

يتضح من هذا كله، إذا قارنا بين التفكير في القرن الثامن عشر ونظيره في القرن السابع عشر، عدم وجود انقطاع بينهما؛ فمثال المعرفة يتطور على نحو مستمر ومنطقي من أسس المنطق ونظرية العلم في القرن السابع عشر التي أبدعها بشكل خاص ديكارت ولايبنتز، والاختلاف في شكل التفكير لا يعني أن تغييرًا جذريًا حدث، إنه يبدو فحسب نوعًا من التحول في الأهمية، إذ ازداد مع الزمن التحول في الأهمية من العام إلى الخاص، ومن «المبادئ» إلى «الظواهر». والشرط الأساس المتمثل في غياب أي تناقض أو نزاع بين المجالين [أي التفكير في القرن الثامن عشر والتفكير في القرن السابع عشر]، بل إن ما بينهما هو توافق صرف متبادل لا يعيقه عائق، وبقي في بادئ الأمر بكامل قوته، بغض النظر عن شكوك هيوم التي تتضمن شكلاً جديدًا ومبدئيًا من طرح المشكلة، ف«الثقة الذاتية للعقل» ما اهتزت قط، بل كانت على نحو خاص مطلب الوحدة الذي بقي مسيطرًا على العقول تمامًا في المذهب العقلاني. إن مفهومي الوحدة والعلم هما علاوة على ذلك مفهومان يعتمد أحدهما على الآخر. «إن جميع العلوم في كليهما»، يقول دالامبير مكرّرًا مبادئ ديكارت الأساسية في قواعد سلوك الفهم (*Regulae ad directionem ingenii*): «لا يظل مثلها هو دائمًا سوى ملكة التفكير الإنسانية مهما تعددت الموضوعات التي تعالجها، أو تنوعت»⁽⁶³⁾. ويدين القرن التاسع عشر بالفضل في القوة والوحدة الداخلية والتهاusk، مثلما تم بلوغ ذلك في الثقافة الفرنسية الكلاسيكية على نحو خاص، للاتساق والصرامة اللذين تشبثت من خلالها الأخيرة بمطلب الوحدة هذا وبها استطاعت تطبيقه على جميع مجالات العقل والحياة؛ فهذا المطلب لم يسيطر في العلم فحسب، بل في الدين والسياسة والأدب أيضًا، وشعار «ملك واحد، قانون واحد، معتقد واحد» هو الذي خضعت له الحقبة ذاتها. وبالاتقال إلى القرن الثامن عشر، بدا كأن ديكتاتورية مبدأ وحدة التفكير هذا أخذت تفقد من قوتها، واضطرت إلى القبول بحدود وتقديم تنازلات. غير أن هذه التعديلات والتنازلات لم تمس جوهر الفكرة بذاته، فوظيفة التوحيد (*Vereinlichung*) ظلت موضع اعتراف بها بوصفها وظيفة أساسية للعقل، لكن مع تنظيم الواقع والسيطرة عليه كان ينبغي توحيده بصرامة. إن «معرفة» تنوع شيء من الأشياء تعني معرفة العلاقة التي تربط بين مكوناته، حيث يمكننا الانتقال عبر هذا التنوع من نقطة انطلاق محددة إلى قاعدة ثابتة وعامة. وهذا الشكل من الإدراك «الاستدلالي» هو الذي عرضه ديكارت بصفته الشكل الأساس للمعرفة الرياضية. وأي عملية رياضية - بحسب ديكارت - إنها تهدف في النهاية إلى تحديد العلاقة بين حجم «مجهول» وأحجام أخرى معلومة. ويمكن تحديد هذه العلاقة بدقة فقط إذا كان المجهول والمعلوم يشتركان في «طبيعة واحدة». إن المجهول والمعلوم كليهما يجب أن يكونا قابلين للاختزال إلى كم، فيكونا بذلك قابلين للقياس ومستمدّين من تكرار الوحدة العددية نفسها⁽⁶⁴⁾. لذلك، إن لشكل المعرفة الاستدلالي طبيعة الاختزال دائمًا: فهو يُرجع المركّب إلى «البيسط»، والاختلاف

الظاهري إلى التجانس الأساسي. والتفكير في القرن الثامن عشر يتشبه بهذه المهمة الأساس ويجاوب نشرها دائماً في حقول جديدة، ومن خلال ذلك فقد مفهوم حساب «التفاضل والتكامل» معناه الرياضي الحصري، إذ ما عاد مطبقاً على الأحجام والأعداد فحسب، بل انتقل من حقل الكميات إلى حقل النوعيات الصرف؛ ذلك أن النوعيات أيضاً ترتبط معاً في علاقات على هذا النحو، فبعضها ينبثق من بعضها الآخر وفقاً لنظام ثابت وصارم. وحيثما يكون ذلك ممكناً دائماً، يحتاج المرء إلى اكتشاف القانون العام لهذا النظام، كي تتسنى له معرفة كامل المجال الذي يسري فيه هذا القانون العام ويحيط به إحاطة شاملة. إن مفهوم الحساب يمتد بذلك بعيداً، مثله مثل مفهوم العلم نفسه؛ إذ بات قابلاً للتطبيق في كل مكان يمكن فيه إرجاع روابط أمر متنوع إلى علاقات أساسية وتجديدها بواسطته. وكوندياك الذي كان أول من حدد هذا المفهوم بدقة في كتابه لغة الحساب (*La langue des calculs*)، حاول تقديم أنموذج مميز وتطبيق مشر لهذا المفهوم العلمي العام في علم النفس أيضاً. وفي تمسكه بالمفهوم الديكارتي المميز للنفس، أي المفهوم الروحي غير المادي، لم يترك أي شك في كون التطبيق الرياضي المباشر على المجالات النفسية غير ممكن، لأن مثل هذا التطبيق المباشر للمفاهيم الكمية يصلح هناك فحسب، حيث يكون الموضوع نفسه مكوناً من أجزاء يمكن إعادة تركيبه منها، أي إن التطبيق المباشر يتم حصراً في مجال الجسم المادي الذي يمكن تحديده من خلال امتداده وليس في مجال التفكير والماهية التي «لا تنجزأ». بيد أن هذا التناقض الأساس، هذا الفارق الجوهرى بين الجسد والروح، لا يشكل عائقاً لا يمكن وظيفة المعرفة التحليلية الصرفة أن تتجاوزه، فهذه الوظيفة تتغلب على الفوارق الموضوعية كلها، لأن كل ما يتعلق بشكلها الصرف، وكل ما يتعلق بتطبيقها الشكلي لا يرتبط بأي افتراض مسبق خاص بالمحتوى. وحتى إذا كانت المجالات النفسية غير قابلة للتحليل إلى أجزاء، مثل المجالات المادية، يمكن المرء أن يتخيل أنها مكونة من أجزاء وعناصر بنائية. وللوصول إلى ذلك، يحتاج المرء فحسب إلى أن يكون قادراً على البرهنة على أن تنوعها الظاهري هو تطور ثابت من بذرة مشتركة، ومن منشأ، ومن ظاهرة أصلية للمجال النفسي. وحاولت الصورة التي يجعلها كوندياك في مركز علم النفس تقديم هذا البرهان، إذ تخيل تمثالاً من الرخام تدب فيه الحياة ويزود بمحتوى من الحياة النفسية تزداد ثراء، حيث الحواس الفردية تؤثر فيه وترسم فيه ملامحها المميزة بالتدرج. وأراد أن يبين من خلال ذلك كيف أن «الانطباعات» الجارية وتسلسلها الزمني يكفلان إنشاء الوجود النفسي بأسره وبكامل سعته وتعقيده. وإذا نجحنا في إنتاج الوجود النفسي على هذا النحو فسنكون قادرين على اختزاله إلى مفهومه النوعي. وهنا يظهر أن كل ما نطلق عليه واقعاً نفسياً وكل ما نعيشه بوصفه واقعاً نفسياً لا يزيد في الحقيقة على كونه تكراراً وتحولاً وإعادة تشكيل لخاصية محددة هي خاصية متضمنة في أكثر المشاعر الحسية بساطة. إن الشعور هو الذي يقيم الحدود بين العالم المادي والعالم النفسي، بين الرخام بوصفه «مادة» جامدة وبين كائن حي ذي روح. لكن حالما يتم تخطي هذه الحدود فلا حاجة في داخل البعد النفسي إلى أي افتراض آخر أو أي إبداعات أساسية أخرى.

أما ما نعدّه عادة إبداعاً كهذا، وما نواجهه عادة في الحياة الحسية بوصفه قوى النفس «العليا»، فليس في الواقع أكثر من إعادة تشكيل للعناصر الأساسية من الأحاسيس. إن كل ما هو تفكير وحكم، ورغبة وإرادة، وجميع قوى الخيال والتشكيل الفني، لا تضيف إذا نظرنا إليها من الناحية النوعية شيئاً جديداً إلى هذه العناصر الأساسية. إن العقل لا يبدع ولا يخترع، لكنه يكرر ويركّب، غير أنه بطبيعة الحال يثبت أن هذا التكرار قوة لا تنضب تقريباً؛ فهو يوسع العالم المرئي إلى ما وراء جميع الحدود، ويخطو إلى الأمام في لانهاية المكان والزمان، ويكون في الوقت ذاته منشغلاً في إنتاج تشكيلات جديدة باستمرار داخل ذاته نفسها، لكنه في أثناء ذلك لا يتعامل إلا مع نفسه ذاتها ومع «أفكاره البسيطة»، وهذه تشكل الأرضية الصلبة التي يقوم عليها مبنى عالمه «الخارجي»، كما «الداخلي»، ولا يغادرها أو يتخلّى عنها أبداً.

إن المحاولة التي يتصدى لها كونديك هنا، أي برهنة أن الحقيقة النفسية بأكملها ليست سوى تحول، وهذا يعني «مسخاً» (Metamorphose) للمشاعر الحسية البسيطة، تناولها لاحقاً هلفيتيوس (Helvetius) في عمله في الروح (De l'esprit) وطوّرها. ويمكن تفسير التأثير الذي مارسه هذا العمل الضعيف المفتقر إلى الأصالة في الأدب الفلسفي في القرن الثامن عشر، بأن العصر وجد فيه ميزة أساسية على نحو موجز ومحدد، وبالطبع على نحو هزلي مبالغ فيه تقريباً كذلك. وتتضح في هذه المبالغة المحدودية والأخطار المنهجية لهذه الطريقة من التفكير المتمثلة في «التسوية» (Nivellierung) التي تهدد الوعي، بإنكار حيويته واعتبارها مجرد قناع، مجرد لباس تنكّري. ويميط التفكير التحليلي عن المحتوى النفسي هذا القناع، إنه يكشفه ويكتشف بناء على ذلك الرتبة العارية بدلاً من التنوع الظاهري والتباين الداخلي؛ فتباين الأشكال والقيم يختفي، ويتكشّف أنه وهم خادع، فداخل المحتوى النفسي لا يوجد «فوق» و«تحت» و«أعلى» و«أسفل»، وكل شيء في المستوى ذاته، وجميع المحتويات النفسية متساوية وفاعلة على حد سواء. يطبق هلفيتيوس هذه الطريقة من النظر على حقل الأخلاق بصورة خاصة، وتمثل رؤيته الأساس في إزالة جميع الفوارق المصطنعة التي يقيمها العُرف (Konvention) ويجهد في المحافظة عليها. ودائماً حين نتحدث الأخلاق العرفية عن فئة خاصة من «المشاعر الأخلاقية»، وحين نتحدث دائماً بوجود شعور أصلي بالتعاطف مع البشر الآخرين، ثم حين تبرز غرائز حسية - أنانية في مواجهة ذلك تحاول الأخلاق العرفية قمعها والسيطرة عليها، فإن هلفيتيوس يحاول إثبات أن مثل هذه «الفرضية» لا يتسق مع الشعور أو السلوك الإنساني الفعلي والحقيقي. ومن يواجه الشعور والسلوك الإنسانيين من غير تحيّر أو أفكار مسبقة، لن يجد شيئاً من هذه الأزواجية المفترضة بين مشاعر الإيثار والغرائز الأنانية، بل سوف يعثر على الدافع الرتيب ذاته. وسوف يرى أن ما يقرظه المرء بوصفه إنكاراً للذات وتضحية باسلة ليس سوى تسمية مختلفة للغرائز الأولية في الطبيعة البشرية، أي للرغبات والأهواء «السفلى». ولا وجود لأي عظمة أخلاقية تسمو على هذا المستوى: فالأمر هو نفسه مهما كانت الأهداف التي يريد الإنسان

بلوغها سامية، وكيفما تمثلت قيمه فوق الدنيوية وأغراضه اللاغريزية، فسوف تبقى سجيئة في دائرة الأنانية والطموح والغرور. ولا يستطيع المجتمع قمع هذه الغرائز الأساسية، لكنه يستطيع صقلها والتستر عليها فحسب، والمجتمع لن يستطيع - إذا كان يفهم نفسه على نحو صحيح - أن يتوقع أو يتطلب من أفراد غير ذلك. وما يصح في مجال الأخلاق يصح أيضًا - في نظر هلفيتيوس - في العالم النظري. ومثلما تكون الفوارق الأساسية وفق هلفيتيوس ضئيلة في القيم الأخلاقية، تكون في الواقع ضئيلة بصورة جذرية في الأطر النظرية أيضًا، فجميعها يتدفق إلى كتلة المشاعر نفسها حيث لا يوجد أي فوارق. إن ما نحكم عليه ونميزه وما نطلق عليه الخيال والذاكرة والفهم والعقل، ليس في أي حال قوى ذاتية أصيلة للنفس، وهنا أيضًا يوجد التستر عينه. إن الإنسان يعتقد أنه استطاع السموّ فوق المشاعر الحسية، لكنه لم يستطع في الواقع سوى تعديلها بشكل طفيف، أي إلقاء نقاب آخر عليها. ويرى النقد الذي استطاع أن يميز أن ذلك ليس سوى نقاب، أن أي سلوك نظري له الشكل ذاته، فكل العمليات العقلية ترجع إلى الحكم الذي لا يستند إلى أي شيء آخر سوى معرفة «التائل» و«التباين» بين الأفكار الفردية. غير أن هذه المعرفة للتائل والتباين تشترط إدراكًا مماثلًا، أو بالأحرى مطابقًا لنوعية الإحساس. «إنني أحكم، أو أشعر بأن موضوعًا أطلق عليه اسم 'باع' يترك في انطباعًا مختلفًا عما يتركه في ما أطلق عليه اسم 'قدم'، وأن اللون الذي أسميه 'أحمر' يترك في عيني أثرًا يختلف عن الأثر الذي يتركه اللون الذي أسميه 'أصفر'، وخلصت من ذلك في حالة مماثلة إلى أن 'الحكم' هو لا شيء غير 'الشعور'⁽⁶⁵⁾». كما نرى، جرى هنا هدم ببيان القيم الأخلاقية، تمامًا كما حصل مع البناء المنطقي المتدرج للمعرفة، إذ تمت عمليًا تسويتها بالأرض، لأن المرء يعتقد أن في إمكانه على مثل هذه الأرض وحدها أن يجد أساسًا لا يتزعزع. وسيكون من الضلال الاعتقاد، وهذا ليس نادر الحدوث، أن الرؤية الأساسية التي يمثلها هلفيتيوس هنا، كانت نمطية لمحتوى فلسفة التنوير، أو جرى النظر إليها حصراً على أنها نمطية لطريقة التفكير الموسوعية الفرنسية، إذ في دائرة الموسوعية هذه بالذات واجه عمل هلفيتيوس نقدًا حادًا وصارمًا، وجاء هذا النقد من أفضل ممثلي الأدب الفلسفي الفرنسي، إذ صدر عن رجال من أمثال تورغو وديدرو. لكن أمرًا واحدًا لا يمكن تجاهله، أنه كان لدى هلفيتيوس - مثلما كان لدى كوندياك - منهجية مارست تأثيرًا في القرن الثامن عشر بأسره، وكانت مميزة له، وهي منهجية تطابق نوع التفكير الذي تضمن مسبقًا الإنجازات الإيجابية للقرن الثامن عشر ومحدودية هذه الإنجازات، وانتصارات هذا القرن وهزائمه أيضًا.

على نحو خاص. كانت فرنسا موطن التحليل وأرضه الكلاسيكية، إذ شيد ديكرت على التحليل إصلاحه وإعادة تشكيله الحاسمة للفلسفة. وابتداء من منتصف القرن السابع عشر، باتت روح ديكرت فاعلة في جميع الحقول؛ فهي لم تهيمن في الفلسفة فحسب، وإنما في الأدب والأخلاق ونظرية السياسة والدولة والمجتمع أيضًا، كما استطاعت التغلغل في اللاهوت ومنحته شكلاً جديداً⁽⁶⁶⁾. لكن في الفلسفة، مثلما في تاريخ العقل عموماً، ظهرت احتجاجات ضد هذا التأثير؛ إذ تطورت فلسفة لايبنتز إلى قوة عقلية جديدة، وفي هذه الفلسفة لم تتخذ صورة العالم محتوى جديداً فحسب، بل ظهر فيها شكل واتجاه جديدان أساسيان للتفكير أيضًا. وبدا في أول الأمر وكأن لايبنتز يسعى إلى مواصلة عمل ديكرت ويحاول فحسب إطلاق القوى التي لا تزال نائمة في هذا العمل وتطويرها تطويراً كاملاً. وما ينطبق على إنجاز لايبنتز الرياضي المتعلق بـ «تحليل اللانهائي»⁽⁶⁷⁾ (Analysis des Unendlichen)، أي ما نتج بشكل مباشر عن طرح ديكرت المشكلة في حين أراد لايبنتز لهذا الطرح أن يكون تطويراً منطقياً لاحقاً واستكمالاً منهجياً لهندسة ديكرت التحليلية، يبدو أنه ينطبق كذلك على المنطق لدى لايبنتز. فقد بدأ هذا المنطق بالتوافقية (Kombinatorik) وسعى لتحويلها إلى مورفولوجيا عامة للتفكير. وكان لايبنتز متيقناً من أن تقدم هذه المورفولوجيا، أي تحقيق مثال «العلم الكلي» مثلما تصوّره هو، لا يمكن أن يكون متوقفاً ومأمولاً إلا من خلال تقدم التحليل. وعلى هذه النقطة، أي تحقيق مثال العلم الكلي، سوف تركز منذ الآن جهوده المنطقية كلها. ويتمثل الهدف في الوصول إلى «أبجدية للأفكار»⁽⁶⁸⁾، أي حلّ جميع أشكال التفكير المركبة إلى عناصرها، وهذا يعني حلّ العمليات الأساسية البسيطة، تماماً مثلما يفعل المرء في الرياضيات، حيث يمكن تأويل وتمثيل أي عدد كنتاج لأعداد أولية. وفي ما يتعلق بالتفكير كذلك، يبدو أن الوحدة والتطابق والبساطة، أي المساواة المنطقية، تمثل الهدف الأخير والأسمى. إن جميع المبادئ الحقيقية، لو كانت متممة إلى مجال الحقائق الصارمة، أي الحقائق «الأبدية»، هي مبادئ «متطابقة افتراضياً» ويمكن إرجاعها إلى مبدأ التماثل والتعارض (Prinzip der Identität und des Widerspruchs). ويمكن أيضاً، مثلما حاول لوي كوتورا (Louis Couturat) في عرضه الرائع، النظر إلى منطق لايبنتز بأسره في ضوء وجهة النظر هذه، وعدا هذا يمكن أيضاً شمول نظرية المعرفة والفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا عنده بذلك. وإذا فعل المرء هذا، فسوف يبدو أنه يتبع مطلب لايبنتز الخاص فحسب، إذ كان يبيّن دائماً أن من غير الممكن إقامة حاجز بين منطقته ورياضياته من جهة، وفلسفته الميتافيزيقية من الجهة الأخرى، ففلسفته بأسرها رياضية وقد نبعت من صميم الرياضيات.

يظهر حتى الآن، عند دراسة هذا الارتباط المتواصل غير القابل للذوبان، أن الموضوع الأساس الذي نوقش مهم جداً ولا يمكن الاستغناء عنه أيضاً لبناء عالم الأفكار عند لايبنتز، لكنه لا يمثله بصورة كاملة؛ فكلما تعمقنا أكثر في مفهوم الجوهر (Substanzbegriff) عنده، يبرز بحدة

متزايدة أنه يتطوي على اعوجاج، ليس في المضمون فحسب، بل في الشكل أيضًا. أي منطق ينهض حصريًا على فكرة التماثل ويرى أن معنى المعرفة بأكمله ينحصر في اختزال التعددية إلى الوحدة، والتغير إلى الثبات، والتنوع إلى التماثل الصارم، هو منطق لا يتسق مع محتوى مفهوم الجوهر الجديد. تختلف ميتافيزيقا لايبنتز عن ميتافيزيقا ديكارت وسبينوزا من خلال إحلالها «كونًا تعدديًا» محل ثنائية ديكارت وواحدية سبينوزا. إن مونا لايبنتز (الموناد هو الجوهر الفرد؛ الكائن الدقيق الأحادي الخلية) ليس وحدة حسابية أو عددية بل وحدة دينامية، والرباط الحقيقي لهذه الوحدة هو اللانهائي وليس الجزئيات. إن كل موناد هو نقطة القوة المركزية الحية: وفرته اللانهائية وتنوعه غير المحدود هما أساس وحدة العالم. والموناد يوجد حين يكون ناشطًا فحسب، ويتمثل نشاطه في الانتقال المتجدد باستمرار من حالة إلى حالة، وفي إنتاج حالات جديدة من ذاته على نحو متواصل. «تتمثل طبيعة الموناد في خصوصيته وفي كونه يلد من ذاته تنوعًا جديدًا بصورة دائمة»⁽⁶⁹⁾. هكذا، تشتمل كل برهنة للموناد في ذاتها على ماضيها وتحمل مستقبلها. ولا تشبه البرهنة من هذه البرهات غيرها إطلاقًا، ولا يمكن أبدًا حلها في المجموع ذاته من «الخصائص» الإحصائية البحتة. إن كل يقين نكتشفه هنا يمكن إدراكه في لحظة الانتقال من حالة إلى حالة فحسب، ولا يستند إمكان معرفته وإدراكه العقلائي إلى كوننا نستطيع التثبت فيه من خلال علامة فارقة خاصة، بل من كوننا نستطيع التركيز على انتظام هذا الانتقال، وأنا نستطيع أن نتخيله في أطواره المحدد. وإذا تبع المرء هذه الأفكار حتى النهاية، يرى أن الدافع المنطقي الأساس الذي يهيمن على نظرة لايبنتز إلى العالم ويتغلغل فيها، هو ظاهريًا دافع التماثل فحسب؛ فالتماثل التحليلي، مثلما هو لدى ديكارت وسبينوزا، يحل محله مبدأ الاستمرارية عند لايبنتز، وعلى هذه الاستمرارية تقوم رياضيات لايبنتز وفلسفته الميتافيزيقية بأسرها. الاستمرارية تعني الوحدة في التعدد، والكينونة في الصيرورة، والثبات في التغير. إنها تدل على ارتباط لا يظهر إلا في التغير، وفي الطفرة المتواصلة للصفات، لذلك فإن التنوع ضروري لهذا الارتباط مثلما هو أصلي وجوهري أيضًا كالوحدة، كما أن العلاقة بين العام والخاص تظهر الآن في ضوء جديد. إن الأمر يبدو بحق وكأن لايبنتز ما زال يريد بالضرورة التثبيت بأفضلية العام وبـ «أولية» وضعه المنطقي. يتمثل الهدف الأسمى للمعرفة في «الحقائق الأبدية» (ewigen Wahrheiten) التي تعبر عن علاقة عامة وضرورية بين الأفكار، بين موضوع الحكم ومسنده (Prädikat). أما الوقائع، أي الحقائق «المشروطة»، فليست قريبة بما يكفي من هذا النموذج المنطقي، وسوف تكون معرفتها بصورة أكثر وضوحًا ممكنة فقط إذا تسنى اختزالها إلى تحديدات عقلانية بحتة وتذويبها فيها في المحصلة. غير أن بلوغ هذا الهدف ممكن للعقل الإلهي فحسب وليس للمعرفة البشرية المحدودة، إلا أن هذا الهدف يمثل المعيار الذي يجب أن توجه المعرفة الإنسانية بناء عليه، والنجم الهادي الذي يجب أن تتبعه. من ناحية أخرى، ووفق التصور الأساس الذي يهيمن على منطق لايبنتز ونظرية المعرفة عنده، ليست العلاقة بين العام والخاص مجرد علاقة تبعية (Subsumtionsverhältnis). والأمر لا يتعلق بأن أحدهما خاضع للآخر، بل بمعرفة

أن أحدهما متضمّن في الآخر ومرتكز عليه. وإلى جانب مبدأ التوافق يأتي على نحو مساوٍ ولا يمكن الاستغناء عنه معيار الحقيقة، أي «مبدأ السبب الكافي» (Prinzip des zureichenden Grundes)، وهو وفق لايبنتز الشرط المسبق لجميع «الحقائق الواقعية»⁽⁷⁰⁾ (Tatsachenwahrheiten). وكما يهيمن مبدأ التوافق في الرياضيات، يهيمن قانون السبب الكافي في الفيزياء. والفيزياء لا تعني مجرد علاقات مفاهيمية خاصة، ولا تتوقف عند توافق الأفكار أو عدم توافقها، بل يجب أن تبدأ بالملاحظة والتجارب الحسية، غير أنها من ناحية أخرى لن تكون قانعة ببساطة بمجرد إدراج هذه الملاحظات المترامية في منظومة، ودراستها، فهي تسعى بدلاً من هذا التجميع إلى المطالبة بنظام، لكن لن يتسنى لها الوصول إلى هذا النظام إلا إذا تمكنت من تمثين هذا الهيكل الفصفاض من «الحقائق» المنظومة وربطها معاً بحيث يظهر هذا الهيكل كمفهوم من «الأسباب» و«النتائج». ويغدو القرب المكاني والتتابع الزماني «سياقاً» حقيقياً يشترط فيه وجود كل عضو وجود الآخر وفقاً لقاعدة ثابتة تمكّن من قراءة جميع ظواهر الكون من خلال معرفة حالة واحدة من حالاته معرفة تامة.

لن ندخل هنا في المضمون الخاص لهذه الفكرة الأساسية، لكننا سنكتفي بالنظر في بنيتها الصريحة. يقفز إلى الذهن على الفور أن مفهوم الـ «كل» اكتسب في داخل هذه النظرة العامة الجديدة معنى آخر أكثر عمقاً، حيث إن «كل» الكون الذي ينبغي فهمه ما عادي في الإمكان إرجاعه إلى مجرد مجموع الأجزاء، ولا تصويره باستفاضة من خلال تلك الأجزاء. إن الـ «كلية» تبدو كلية عضوية وليس ميكانيكية، كينونتها لا تتألف من مجموع الأجزاء لكنها تتقدم عليها (على الأجزاء) وتجعلها منذ البداية ممكنة في طبيعتها وجوهرها. هنا بالضبط يكمن الفارق بين وحدة الموناد ووحدة الذرة. الذرة هي عنصر ومكون أساس للأشياء، بمعنى أنها آخر ما يتبقى عند تجزئة الأشياء. وهذه الذرة هي «الوحدة» التي تعارض التعدد إلى حد ما، وهي نظراً إلى صلابتها ومتانتها وعدم قابليتها للتمييز، تجعل أي محاولة لتجزئتها أكثر تعذراً. وعلى العكس من ذلك، لا يعرف الموناد مثل هذا النقيض أو هذه المقاومة، فعنده لا يوجد بديل بين الوحدة والتعدد، ولا انفصال بين هذين الشكلين، بل إن ما هو موجود بينها هو الاعتماد الداخلي المتبادل وحده. وليس الموناد واحداً أو متعدداً فحسب، بل إنه تعبير عن «التعدد في الوحدة»⁽⁷¹⁾. إنه كلٌّ لا يتكون من أجزاء أو ينتج منها، لكنه ينحل باستمرار وبإلحاح في أحكام متعددة تُثبت ميزتها الخاصة نفسها عبر أفعال متدرجة في التخصصية كهذه؛ تخصصية لا تكون ممكنة ومفهومة إلا حين يظل الشكل العام الذي تنبثق منه متضمناً في ذاته ومحتوياً على ذاته. إن جوهر هذا الشكل العام لا يطاوله الضعف أو التفتت نتيجة هذه العمليات المتواصلة من التفرد، بل يبقى في كل واحد منها خالصاً وسليماً وحاضراً إذا جاز التعبير. وفي ما يتعلق بلايبنتز، تُعتبر هذه الرؤية العامة ملخصة، مفاهيمياً واصطلاحياً، في مفهوم «القوة»، ووفق لايبنتز، القوة هي الوضع الراهن في سعيه إلى وضع تالٍ أو

تضمنه في ذاته لوضع تال⁽⁷²⁾ [...] ipse status praesens dum tendit ad sequentem seu sequentem prae- [...] involvit (...). ليس الموناد كلاً متجمعاً من عناصر، بل هو كلٌ دينامي لا يمكن أن يتمثل إلا في عدد كبير، بل عدد لانهائي من التأثيرات المختلفة، لكنه لا يستطيع الحفاظ على ذاته إلا في هذه التمثلات الكثيرة المتنوعة من القوة بوصفه هو نفسه مركز القوة الوحيد الحي. وهذا الرأي، الذي ما عاد مستنداً ببساطة إلى مفهوم الوجود بل إلى مفهوم الفاعلية الخالصة، يمنع مسألة التفرد معنى جديداً تماماً داخل حدود المنطق التحليلي، أي منطق التماثل الذي لا يستطيع التغلب على هذه الإشكالية إلا إذا تسنى له إرجاع الواحد المفرد إلى المفاهيم العامة وإثبات أنه حالة خاصة من هذه المفاهيم. ولا يمكن «التفكير» في الواحد ومعرفته بـ «وضوح» إلا من خلال هذه الإحالة إلى العام وربطه به. أما تناوله وحده، فإن كل واحد يرد في الإدراك الحسي أو المشاهدة المجردة لا يقدم إلا تصورًا «مربكًا» يمكننا حقاً من خلال انطباع عام إدراك أنه موجود، لكننا لا نستطيع أن نوضح بدقة ويقين ماذا هو. إن معرفة هذه الـ «ماذا» ممكنة دائماً في العام ومقتصرة عليه، وهي ليست ممكنة إلا في فهم طبيعة النوع أو من خلال التعريف الذي يبيّن ميزة إجمالية، وهذا يعني أنه يمكن فقط «إدراك» الفردي حين يكون «محاطاً» بالعام، وأن الفردي مدمج بالعام بسبب تضمّنه إياه. كما لا يزال مذهب لايبنتز عن المفهوم في معظمه ضمن هذا الأنموذج التقليدي، وكانت فلسفته بالذات هي التي وجهت نقداً حاسماً إلى هذا الأنموذج التقليدي وغيرته ضمناً وأعدادت تشكيله، ففي فلسفة لايبنتز اكتسب الواحد حقاً خاصاً غير قابل للتصرف. لا يعمل الواحد بصفته حالة أو مثالاً فحسب، بل يعبر في ذاته ومن خلالها عن أمر جوهرى وقيم؛ فكل جوهر فردي داخل نظام لايبنتز، ليس مجرد جزء أو شظية أو شذرة من الكون، إنها هو الكون نفسه منظوراً إليه من موقع محدد ومن زاوية نظر محددة. وزاوية النظر هذه في كليتها الشاملة المميزة والفريدة، هي وحدها ما يشكل حقيقة الوجود. وهذه الحقيقة لا يحددها أن لصور العالم الفردية المتنوعة قاسماً مشتركاً تتوافق عليه وتشكل بناء عليه نواةً مشتركة للـ «موضوعية»، بل إن هذه الحقيقة يمكن إدراكها بشكل أفضل وتفسيرها من حيث أن كل جوهر حين يبقى في ذاته ويطور تصوره بناء على قانونه الخاص، يُدخِل إلى حد ما كل الجواهر في خلقه هذا ويفرضه عليها، ومن هنا لا يُعثر على الفكرة المركزية في فلسفة لايبنتز في مفهوم الفردية ولا في مفهوم الكلية. المفهومان كلاهما يفسّر أحدهما الآخر: إنها ينعكسان أحدهما في الآخر ويتجانان في هذا الانعكاس المفهوم الأساس للتناسق الذي يشكل منطلق النظام وهدفه. يقول لايبنتز في كتابه في اللاهوت الصوفي الحق (*Von der wahren Theologia mystica*): «في وجودنا الخاص تكمن بذرة الوجود الإلهي وأثر قدمه ورمزه ومثاله الحقيقي»، وهذا يعني أن التطوير الأعلى لجميع الطاقات الفردية، وليس التسوية أو التقريب بينها وطمسها، هو وحده ما يفضي إلى حقيقة الوجود، وإلى التناسق والامتلاء الأكثر كثافة للواقع. وبهذه الفكرة الأساس تمت الدعوة إلى توجه عقلي جديد لم يكن مجرد حدوث تحول في النتائج الفردية، وإنما زحزحة للتركيز الفكري لرؤية العالم بأسرها إلى موقع آخر.

في ما يتعلق بفلسفة القرن الثامن عشر، لم يكن لهذا التحول في بدء الأمر بطبيعة الحال أهمية تاريخية يمكن إثباتها، لأن جميع قناعات لايبنتز الفلسفية الأساسية لم تكن مؤثرة بصفتها قوة حية راهنة. لقد عرف القرن الثامن عشر فلسفة لايبنتز بشكل غير كامل و«خارجي» تمامًا أول الأمر، واعتمد في معرفته لمذهب لايبنتز على كتابات قليلة، مثل «المونادولوجيا»⁽⁷³⁾ (Monadologie) و«العدالة الإلهية» (Theodizee)، ما يعود في نشأته إلى مناسبات خارجية وعرضية لا تحوي هذه التعاليم في تطبيقاتها وتعليلاتها المفاهيمية الصارمة، وإنما تحوي فحسب إعادة صوغ وملخصات شعبية. أهم كتاب يمثل تعاليم لايبنتز، وهو مقالات جديدة في التفهم البشري (Nouveaux essais sur l'entendement humain)، لم يكن معروفًا في القرن الثامن عشر قبل عام 1765، من خلال الطبعة التي أصدرها راسب (Raspe) عن مخطوط في هانوفر، في وقت اقترب القرن الثامن عشر في تطوره الخاص وتصوراته الفكرية من اكتماله إلى حد بعيد، لذلك كان تأثير أفكار لايبنتز قطعًا تأثيرًا غير مباشر؛ إذ لم تصبح مؤثرة إلا من خلال إعادة كتابتها في نظام فولف. غير أن منطق فولف ومنهجيته يختلفان عما لدى لايبنتز، من حيث إرجاع تنوع مقارباتها إلى نموذج بسيط وموحد قدر الإمكان. وأعطى فولف لفكرة التناسق ومبدأي الاستمرارية والسبب الكافي مواقعها المحددة في النظام، إلا أنه سعى من ناحية أخرى إلى تضييق أصالة معناها واستقلاليتها، وإلى إثبات أنها نتائج واشتقاقات من مبدأ التعارض. وهكذا، انتقلت مفهومات لايبنتز وموضوعات نظامه الأساسية إلى القرن الثامن عشر ضمن قيود محددة، وبدت هنا وكأنه قد نُظر إليها من خلال وسط غريب تكسرت فيه. لكن تدريجيًا أخذت حركة فكرية تسعى إلى التغلب على هذا التكرس وإلى إزالة قيود الرأي. في ألمانيا، كان ألكساندر باومغارتن (Alexander Baumgarten) التلميذ الأهم لفولف والذي أثبت استقلالته وأصلته في هذه المسألة أيضًا، قد استند في ميثاقه، خصوصًا في مشروع علم الجمال الألماني، وكذلك تطور فلسفة التاريخ الألمانية، أخذًا يرجعان الآن إلى التأويلات الأصيلة والعميقة لمشكلة الفردية (Individualität) مثلما وردت أول مرة في مذهب المونادات وفي نظام التناسق الأزلي عند لايبنتز. كذلك، في الثقافة الفرنسية في القرن الثامن عشر، حيث كان تأثير ديكارت لا يزال مهيمًا منذ البداية، بات تأثير بعض أفكار لايبنتز الرئيسة ومسائله الأساسية أقوى وأبقى. إلا أن الطريق هنا لم يمر عبر علم الجمال ونظرية الفن، اللذين لم يكونا يستطيعان الانعتاق بسهولة من النظرية الكلاسيكية للقرن السابع عشر، بل مر عبر فلسفة الطبيعة وعبر العلم الطبيعي الوصفي الذي غدا فيه مفهوم الشكل (Formbegriff) الجامد ففضاءً أكثر مع الزمن. وبانت نظرية التطور لدى لايبنتز مُحدث تغييرًا متدرجًا من الداخل في نظام المعرفة الطبيعية في القرن الثامن عشر، الذي كانت تهيمن عليه فكرة ثبات الأنواع. ومن موبرتوي (Mauvertuis) الذي أعاد تناول فكرة لايبنتز الأساسية عن الدينامية، وشرح ودافع عن مبدئه في الاستمرارية، إلى فيزياء وميتافيزيقا ديدرو العضوية، وصولًا إلى البدايات الأولى للتوصيفات المستفيضة عن علم الطبيعة لدى بوفون

(Buffon) في عمله التاريخ الطبيعي (*Histoire naturelle*)، يمكن ملاحظة تطور مستمر. في رواية كانديد (*Candide*)، سخر فولتير من «العدالة الإلهية» عند لايبنتز. واتهم أيضًا في مقالته عن عناصر فلسفة نيوتن لايبنتز بأن تصوراته أعاقَت تقدم علم الطبيعة، وكتب في عام 1741: «إن فهمه القاصر واستمراريته [أي مبدأ الاستمرارية عنده] وامتلاءه⁽⁷⁴⁾ وموناداته التي ترعرعت فيها منهجيًا المجلدات الخمسة عشر للسيد فولف في أربع درجات مئوية تحت الصفر، أثارت الرؤوس الألمانية على نحو غير مسبوق لأن تُقرأ أكثر وتُفهم أقل»⁽⁷⁵⁾. غير أن أحكام فولتير لم تكن دائمًا على هذه الشاكلة؛ فعندما حاول أن يعرض، مثلما فعل في عصر لويس الرابع عشر (*Siècle de Louis XIV*)، مجمل البناء الفكري للقرن السابع عشر ويفهمه في قواه الأساسية، لم يستطع تجاهل لايبنتز، واعترف بالأهمية الشاملة لمنجزاته الكلية من دون تحفظ. وأصبح أكثر وضوحًا لدى الجيل التالي لفولتير في الأوساط الموسوعية الفرنسية، أن الرأي في لايبنتز تغيّر، إذ عبّر دالامير في كل مكان من «أعماله» عن إعجابه بعبقرية لايبنتز الفلسفية والرياضية، ولو أنه كان يعد مبادئ ميتافيزيقاه مغلوطة، وأيضًا قرّظ ديدرو لايبنتز بحماسة تامة في المقالة التي كتبها عنه في الموسوعة، ومثلما فعل فونتونيل تمامًا، أعلن ديدرو أن ألمانيا أحرزت مجددًا بهذا المفكر وحده يعادل المجد الذي حازته اليونان بأفلاطون وأرسطو وأرخميدس مجتمعيين. لكن بين هذا المديح الشخصي والإدراك الحقيقي والفهم العميق لمبادئ فلسفة لايبنتز، كان لا يزال هناك طريق طويل. وإذا أردنا فهم التركيب الفكري للقرن الثامن عشر والوقوف على بنائه، يجب أن نميّز بوضوح بين التيارين الفكريين المختلفين اللذين يتدفقان ههنا معًا. إن الشكل الكلاسيكي من التحليل عند ديكارت وذاك التركيب الفلسفي الجديد الذي بدأ مع لايبنتز، يعملان هنا [في القرن الثامن عشر] ويتداخلان معًا. ومن منطلق «المفاهيم الواضحة والجليّة» يمضي الطريق إلى منطق «الأصل» وإلى منطق الفردية، ومن الهندسة المجردة إلى الدينامية والفلسفة الطبيعية الدينامية، ومن «الميكانيكية» إلى «العضوية»، ومن مبدأ التطابق إلى مبدأ اللانهائي والاستمرارية والتناسق. وفي هذا التعارض الأساس تكمن المهمة الفكرية الكبرى التي توجب على القرن الثامن عشر التغلب عليها، وأن يباشر في تناولها من جوانب متعددة من نظريته المعرفية كما في نظريته الطبيعية، في علم النفس كما في نظرية الدولة والمجتمع، وفي الفلسفة الدينية كما في علم الجمال أيضًا.

(46) Jean le Rond d'Alembert, «Essai sur les élémens de philosophie, ou sur les principes des connaissances humaines,» (Chap. 1), dans: *Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie*, vol. IV, nouvelle ed. (Amsterdam, 1763), pp. 1 FF.

(47) Alexander Pope, «An Essay on Man, in Four Epistles, to H. St John, Lord Bolingbroke (2. Brief),» in: *Select Poetical Works*, Collection of British Authors (Leipzig, 1848), vol. 152, p. 188.

(48) David Hume, «An Enquiry Concerning Human Understanding (Section 4, Part 1),» in: *Essays: Moral, Political, and Literary*, vol. II: *Philosophical Works*, Ed. by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose, 4 vols., New Imprint (London/New York/Bombay, 1898), vol. IV, pp. 1-135, p. 20.

(49) Hermann Helmholtz, «Über die Erhaltung der Kraft. Eine physikalische Abhandlung, vorgetragen in der Sitzung der physikalischen Gesellschaft zu Berlin am 23 Juli 1847» (Berlin, 1847), p. 6.

(50) François - Marie Voltaire, «Traité de

métaphysique» (1734) (Chap. 5), dans: *Philosophie*, vol. I *Œuvres complètes*, Ed. par Pierre Augustin Caron de Beaumarchais, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat de Condorcet et Jacques Joseph Marie Decroix, 70 vols. (Paris, 1820-1826), vol. XXXI, pp. 7-72: pp. 38ff.

(51) [Ibid. (Chap. 3), pp. 29ff. [Quotation pp. 29-31].

(52) يجيل المؤلف هنا إلى لغة الإنجيل في قول يسوع مخاطبًا بطرس: «وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات، فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السموات، وكل ما تحله في الأرض يكون محلولاً في السموات» (إنجيل متى 16 / 19). لكن العقل هو الذي بات هنا يمتلك القدرة على الربط والحل. (المترجم)

(53) Charles de Secondat de Montesquieu, «Essai sur le gout dand les choses de la nature et de l'art; ou réflexions sur les causes du plaisir qu'excitent en nous les ouvrages d'esprit et les productions des beaux arts,» dans: *Œuvres*, 5 vols., nouvelle ed. (Paris, 1788), vol. V, pp. 475-510, p. 483.

(54) المقصود الموسوعة الفرنسية. (المترجم)

(55) يُنظر هنا:

Louis Ducros, *Les Encyclopédistes* (Paris, 1900), p. 138.

(56) Charles Duclos, *Considérations sur les mœurs de ce siècle* (Berlin, 1751), p. 20. Cassirer: *diriger statt*

assurer.

(57) Immanuel Kant, «Kritik der reinen Vernunft,» in: *Werke*, vol. III, Ed. by Albert Görland, p. 33 (B 492).

(58) Bernard LeBouyer de Fontenelle, «Préface. Sur l'utilité des mathématiques et de la physique, et sur les travaux de L'Académie des sciences,» dans: *Œuvres complètes*, 4 vols. (Paris, 1818), vol. I/1, pp. 30-38: p. 34.

(59) يُنظر ذلك كاملاً في:

Étienne Bonnot de Condillac, *Traité des sensations, première partie*, avec une introduction, ed. par Georges Lyon, nouvelle ed. (Paris, 1921).^٤

وأيضاً في:

«Extrait raisonné des sensations,» in: *Ibid.*, pp. 31-52, esp. pp. 32ff.).

(60) Étienne Bonnot do Condillac, «Traité des systèmes (2^{ème} part, Chap. 15),» dans: *Œuvres complètes*, 16 vols. (Paris, 1821-1822), vol. II, pp. 291 ff. [p. 291: «corps artificiel»].

(61) Charles de Secondat de Montesquieu, «De l'esprit des loix,» dans: *Œuvres*, vol. I, II et III, pp. 1-218, vol. I, p. CXXIV.

(62) Jean le Rond d'Alembert, «Éléments des sciences», dans: *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Ed. par Denis Diderot et Jean le Rond d'Alembert, 36 vols. (Lausanne/Bern, 1780-1782), vol. XII, pp. 78-89, 82;

يُنظر:

d'Alembert., «Essai sur les éléments de philosophie» (chap. 4), pp. 35f.

(63) يُنظر:

René Descartes, «Regulae ad directionem ingenii,» in: *Œuvres*, ed. by Charles Adam and Paul Tannery, 15 vols. (Paris, 1897-1913), vol. X, pp. 349-488: p. 360.

(64) المقصود بذلك المقاييس العددية، مثل المتر والليتر والغرام... إلخ، على سبيل المثال.

(المترجم)

(65) Claude Adrien Helvétius, *De l'esprit* (Paris, 1759), p. 8.

(66) للمزيد يُنظر العرض الدقيق الذي قدمه غوستاف لانسون:

Gustave Lanson, «L'Influence de la Philosophie Cartésienne sur la Littérature Française,» *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 4 (1896), pp. 517-550, jetzt in: *Etudes d'histoire littéraire* (Paris, 1929), pp.

(67) Gottfried Wilhelm Leibniz, «Vérité nécessaire et contingents,» dans: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, Ed. par Louis Couturat (Paris, 1903), pp. 17-24: p. 18: «analysis infinitorum».

(68) Gottfried Wilhelm Leibniz, «De synthesi et analysi universali seu arte inveniendi et judicandi,» in: *Philosophische Schriften*, Ed. by Carl Immanuel Gerhardt, 7 vols. (Berlin 1875-1890), vol. VII, pp. 292-298: p. 292: «Alphabetum cogitandi».

(69) Gottfried Wilhelm Leibniz, «Brief an Antonio Alberti,» in: *Philosophische Schriften*, vol. VII, p. 444: «Generalement la nature de la substance est d'ester feconde, et de faire naistre des suites ou varietés[...].»

(70) وفقاً للايبنتز هناك نوعان من الحقائق: الحقائق الواقعية أو الطارئة أو الحادثة، كأن تقول إنها تمطر في الخارج، والحقائق العقلية التي لا تدرك إلا بالمنطق. (المترجم)

(71) Gottfried Wilhelm Leibniz, «Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis,» in: *Philosophische Schriften*, vol. VII, pp.

309-318: p. 317: «expressio multorum in uno».

(72) Gottfried Wilhelm Leibniz, «Brief an Burcher de Volder vom 21. Januar 1704,» in: *Philosophische Schriften*, vol. II, pp. 261-265, 262.

(73) مونادولوجيا: النظرية المتعلقة بالموناد (Monade)، وهي تمثل في الميتافيزيقا ما تمثله الذرة في الفيزياء. (المترجم)

(74) المقصود هنا مفهوم الامتلاء أو التهيل، أي الحيز الذي يمتلئ بالهيولى أو المادة الأساسية في مقابل مفهوم الفراغ. (المترجم)

(75) يُنظر مراسلات فولتير، خصوصًا رسائله إلى جان جاك دورتو دو ميران في 5 أيار/ مايو 1741 في:

François Marie Voltaire, «Brief an Jean-Jaques Dortout de Mairan vom 5 Mai 1741,» dans: *Correspondance générale*, vol. III, dans: *Œuvres complètes*, vol. LVIII, pp. 119f. [Quotation p. 119] et Pierre Louis Moreau de Maupertuis vom 10. August 1741, *Ibid.*, pp. 150-152.

الفصل الثاني
الطبيعة والمعرفة الطبيعية في فكر فلسفة
التنوير

لإدراك أهمية المعرفة الطبيعية في نشأة صورة العالم الحديث وفي إعادة تشكيلها، لا يجوز الاكتفاء برصد الملامح الفردية التي ساهمت بها هذه المعرفة في محتوى صورة العالم وأعادتها من خلالها تشكيل هذه الصورة على نحو حاسم. إن مدى هذا التأثير في صورة العالم يبدو غير قابل للمحصر تقريباً، ومع ذلك، تقتصر كامل القوة التقدمية التي انبثقت عن المعرفة الطبيعية على ذلك المدى، لأن إنجازها الحاسم كان في مكان آخر؛ فهو لا يتمثل في موضوع المحتوى الذي جعلته هذه المعرفة متاحاً للعقل الإنساني، بمقدار ما يتمثل في الوظيفة الجديدة التي عينتها المعرفة لهذا العقل. إن معرفة الطبيعة لا تفضي إلى النفاذ إلى عالم الموضوعات، بل تغدو هي وسيلة العقل التي يحقق بها معرفته الخاصة، وبهذا تبدأ العملية الأكثر أهمية والأكثر جدية من مجرد زيادة المعرفة وتوسيعها، ما أتاح للعلم الطبيعي الناهض حديثاً إغناء المعرفة الإنسانية. إن نمو هذه المادة المعرفية وتضخمها المستمر ظهرا منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر وكأنهما غير محدودين. لقد تحطم الشكل الثابت لرؤية العالم الذي ساد العصور القديمة والوسطى، وتوقف عن كونه «كونا» (Kosmos) متاحاً يمكن التجربة الحسية إخضاعه والإحاطة به، وبات المكان والزمان متسعين اتساعاً لانهائياً، إذ ما عاد لهما ذلك المخطط الثابت الذي امتلكه علم الكونيات طبقاً لمذهب أفلاطون عن الأحجام المنتظمة الخمسة⁽⁷⁶⁾ أو كما في كون أرسطو المتراکز⁽⁷⁷⁾، ولا يمكن تحديدهما بواسطة مقياس محدد أو من خلال الأرقام. لقد حل محل العالم الواحد والوجود الواحد عدد لانهائي من العوالم، تولد باستمرار من حضن الصيرورة، في حين أن كل عالم فردي يمثل مرحلة عابرة من العملية الحيوية الكونية التي لا تنضب. غير أن التغيير الأساس لا يكمن في هذا التوسع اللانهائي، وإنما في كون العقل قد أصبح في هذا التغيير ومن خلاله مدركاً قوة جديدة في نفسه. وكان من شأن هذا الاتساع المتراخي أن يبقى غير مثمر ويفضي إلى الخواء لو لم يكتسب العقل تكافئاً جديداً، وتركيزاً جديداً على ذاته نفسها. وهذا التركيز هو ما ضمن للعقل وجوده الفعلي والحقيقي. إن طاقته القصوى وحقيقته الأكثر عمقاً لا تكمنان في قدرته على الوصول إلى اللانهائي، بل في كونه يستطيع أن يثبت نفسه في مواجهة هذا اللانهائي، أن يظهر أنه في وحدته المحض نذراً للانهائية الوجود. حدد جوردانو برونو (Giordano Bruno)، الذي كان أول من ظهر لديه هذا الحس العالمي الجديد بكامل قوته، العلاقة بين الأنا والعالم، بين الذات والموضوع. بهذا المعنى، الصيرورة اللانهائية عنده هي مسرحية العالم الكبرى التي يجري باستمرار عرضها أمام حواسنا، وهي الضمان لذلك المعنى الأعمق الذي تستطيع الأنا العثور عليه في داخلها فحسب، وقوة العقل هي المنفذ الوحيد أمامنا إلى اللانهائي، وهي التي تؤكد لنا وجود اللانهائي وتعلمنا حتى الآن قياسه ووضع

حدود له، وليس ذلك بحصر أنفسنا في اتساعه، بل عبر قانونه الكلي السائد في كل شيء. إن قانونية الكون هذه التي يتم اكتشافها وتحديدًا للطبيعة، منظورًا إليه من وجهة نظر تاريخ الفكر، لهذا الاتساع الهائل، وبالتالي فإن مفهومًا جديدًا للطبيعة، منظورًا إليه من وجهة نظر تاريخ الفكر، يعود في أصله إلى وجود دافع مزدوج، ويتم تحديده وتشكيله من قوتين تبدوان متعارضتين ظاهريًا. هذا المفهوم الجديد للطبيعة مدفوع باتجاه الفردي والمحدد والواقعي من جهة، ومدفوع على هذا النحو أيضًا باتجاه الكوني والمطلق من جهة أخرى. إنه متأثر من ناحية بالدافع الأساس للتشبث بالعالم بأعضائه المخيلية، ومن ناحية أخرى بالدافع الذي يسمو به فوق العالم، كي يستطيع من خلال هذا السمو اكتساب النظرة الحقيقية عن العالم. يتحد الدافع الحسي واللذة الحسية هنا مع قوة العقل في سبيل التمكن من الانعتاق من المعطى المجرد والتخليق الحر المغامر في أرض الإمكانيات. إن مفهوم الطبيعة الحديث مثلما تشكل بثبات ووضوح منذ عصر النهضة، ومثلما كان يُبحث في النظم الفلسفية الكبرى للقرنين السابع عشر والثامن عشر عند ديكارت وسبينوزا ولا ينتز عن تعليقه ومبرره الفلسفيين، يتميز على وجه الخصوص بهذه العلاقة الجديدة بين الحس والعقل، بين التجربة والفكر، بين عالم الحس (mundus sensibilis) وعالم المعقولات (mundus intelligibilis).

لكن هذا التحول في منهجية العلم الطبيعي يتضمن في الوقت ذاته تغييرًا حاسمًا للأنتولوجيا المحض؛ فهو يزحزح المعايير التي استخدمت حتى الآن لقياس نظام الوجود وبغيرها. كانت مهمة الفكر في العصور الوسطى نسخ معمار الوجود في ذاته ووصفه من خلال خطوط أساسية. في النظام الديني في العصور الوسطى، مثلما يجري ترسيخه لدى الفكر المدرسي، تأخذ كل حقيقة مكانها الثابت المحدد، وبهذا المكان أيضًا يتم تعيين أهمية هذه الحقيقة وفق قربها من كينونة السبب الأعلى (höchsten Ursache) أو بعدها عنها. في هذا النظام، لا يمكن ولا يجوز وجود أي شك، وهنا أيضًا كل تفكير يولد في نظام لا انفصام فيه، ليس عليه أن يوجد بل عليه القبول به. يشكل الله والنفس والعالم نقاط الوجود الأساسية الكبرى والثابتة، ونظام المعرفة ينقسم تبعًا لها. ومعرفة الطبيعة ليست مستبعدة في أي حال من الأحوال من هذا النظام، لكنها مأسورة منذ البدء في دائرة الكينونة الثابتة التي لا يمكن تحطيمها وإلا ضاعت وانقلب الضوء الفاعل فيها إلى ظلام. إن المعرفة «الطبيعية» (Natürliche) مرادفة لمعرفة «الخلق» (kreatürliche): إنها المعرفة المتاحة لكائن فإن مخلوق غير مكتف بذاته، وهي لا تحتوي إلا على الموضوعات الحسية الفانية، وبالتالي فإن هذه المعرفة، سواء في ما يتعلق بالذات أو بالموضوع، محدودة ومقيدة. إلا أن هذه المعرفة الطبيعية، خصوصًا في فكر القرون الوسطى، لا تتطابق إطلاقًا مع الحدود الفيزيائية الحسية للوجود المادي. ولم يكن هناك معرفة طبيعية بالعالم المادي والقوى الفاعلة فيه فحسب، بل كانت هناك أيضًا معرفة طبيعية بالقانون والدولة، بل وبالدين أيضًا وحقائقه الأساسية، إذ لم يكن مدى المعرفة الطبيعية محدودًا

بالموضوع، بل بأصلها.

وكل معرفة، بصرف النظر عن الموضوع الذي تختص به، هي معرفة «طبيعية» إذا كانت تصدر عن العقل البشري ولا تعتمد إلا على الطبيعة البشرية وحدها من دون الرجوع إلى مصادر أخرى لليقين، وبالتالي لا تعني «الطبيعة» دائرة محددة من الموضوعات بمقدار ما تعني أوفقاً للمعرفة واستيعاب الواقع. وينتمي إلى ذلك كل ما يقع في مرمى نظر «الضوء الطبيعي» مما لا يحتاج في تصديقه وفهمه إلى أي وسيلة أخرى سوى قوة المعرفة الطبيعية. وفي هذا المعنى، ستقف «مملكة الطبيعة» جنباً إلى جنب مع «مملكة النعمة». الأولى متاحة لنا من جهة الإدراك الحسي والعملية المنطقية من الحكم والاستنتاج المرتبطة بها، ومن خلال العقل الاستدلالي أيضاً، أما الثانية فيمكن الوصول إليها من طريق الوحي (Offenbarung). ولا حاجة هنا إلى وجود أي تعارض بين الإيمان والمعرفة، وبين الوحي والعقل. كانت الأنظمة الكبرى في ذروة الفلسفة المدرسية ترى مهمتها الأساس في المصالحة بين الجانبين وفي إقامة الوئام بينها استناداً إلى محتواهما. إن مملكة النعمة لا تلغي مملكة الطبيعة، فهي عندما تظلل الطبيعة وتسقفها لا تهاجم كيانها، لأن النعمة لا تلغي الطبيعة وإنما تكملها: ⁽⁷⁸⁾ «[...] gratia naturam non tollit, sed perficit [...]». لكن من الصحيح دائماً أن لا نبحث عن إتمام الطبيعة في داخلها نفسها، بل يجب البحث عنه في ما وراءها، إذ لا يمكن إقامة صروح العلم أو الأخلاق أو القانون أو الدولة على أساس منها وحدها، فهناك حاجة دائماً إلى مساعدة خارقة إذا أريد بلوغ كماها الحقيقي، لأن «الضوء الطبيعي» في حد ذاته ما عاد يجلب أي حقيقة خاصة، فهو منكسر ومعتم ولا يستطيع تحرير ذاته واستعادتها من هذا الإعتماد. وفي ما يتعلق بالفكر القروسطي، في الحقل النظري كما في الحقل العملي، كان هناك دائماً إلى جانب القانون الإلهي فضاء مستقل نسبياً للقانون الطبيعي، إنه فضاء متاح للعقل الإنساني يمكن السيطرة عليه والتوغل فيه بواسطة هذا العقل. إلا أن «القانون الطبيعي» يجب أن يبقى دائماً تمهيداً ونقطة بداية فحسب لـ «القانون الإلهي» الذي هو وحده قادر على استعادة المعرفة الأصلية التي فقدت نتيجة الخطيئة الأولى. «العقل خادم

للوحي وسوف يبقى كذلك» (tanquam famula et ministra)، إنه يرشد داخل القوى الفكرية والنفسية ويساعدها في تمهيد الأرض.

إن هذه الرؤية التي تجاوزت كثيراً عصور الفلسفة المدرسية، ظلت فاعلة وادعت على سبيل المثال أنها دخلت بلا منازع في أسس اللاهوت البروتستانتية في القرنين السادس عشر والسابع عشر⁽⁷⁹⁾، وتعرضت لهجوم الرأي الطبيعي للنهضة من جانبيين مختلفين. وهنا تتقدم فلسفة الطبيعة لعصر النهضة، لأن اتجاهها ومبداها الأساسيين يقولان إن الوجود والطبيعة الحقيقيين ليسا كائنين في دائرة المخلوق بل في دائرة الخلق. الطبيعة هي أكثر من مخلوق، لأن فيها جزءاً من الوجود الإلهي الأصلي؛ ففيها توجد قوة الفعل الإلهي حية، وبذلك تلغى الثنائية بين الخالق والمخلوق. ولم تعد

الطبيعة تقف بوصفها شيئاً محرّكاً في مقابل المحرّك الإلهي، بل هي متحركة من داخلها، إذ إنها مبدأ تكويني أصلي. وهذه القدرة على التشكل والتفتح الذاتيين تحمل الطابع الإلهي، إذ لا يجوز التفكير في الله بوصفه قوة تتدخل من الخارج وتقوم بعمل المحرك في مادة غريبة، لأنه موجود في الحركة وحاضر فيها بشكل مباشر. ومثل هذا «الحضور» هو وحده خليق بالله ولاثق به: «ليس الله ذكاء خارج العالم يدور حوله ويديره، إنما أكثر جدارة به أن يكون المبدأ الداخلي للحركة التي هي طبيعته الخاصة وتجليه الذاتي وروحه، من أن يكون حركة لكل شيء يعيش في كنفه»⁽⁸⁰⁾. بهذه العبارات يطرح جوردانو برونو تحولاً جذرياً في مفهوم الطبيعة، فالطبيعة هنا ترتفع إلى الدائرة الإلهية، وتبدو بأنها تنحل في المطلق الإلهي، إلا أنها تعني من ناحية أخرى فردية الموضوعات واستقلالها وخصوصيتها. ومن هذه القوة التي تشع في كل موضوع بوصفه مركزاً خاصاً للنشاط، تشتق أيضاً قيمته التي لا تفتى، و«مجده» الذي ينتمي إليه الوجود في كليته. يتم الآن باسم «الطبيعة» التعامل مع كل شيء في الوقت ذاته: هذا يعني تصنيف جميع الأجزاء في وحدة شاملة للنشاط والحياة بأسرها، وما هي مجرد تبعية فحسب، لأن الجزء ما عاد متضمناً في الكل فحسب، بل صار يرى في نفسه ندأ له؛ إنه يشكل ميزة خاصة وضرورة خاصة. والقانون الذي تتبعه الكائنات الفردية لم تفرضه عليها هيئة تشريعية غريبة، بل هو مؤسس في وجودها الخاص، وبه يمكن معرفتها معرفة كاملة. بهذا الاستنتاج تكون الخطوة الجوهرية الثانية قد تحققت، واكتمل الانتقال ضمناً من فلسفة النهضة الطبيعية الدينامية إلى العلم الطبيعي الرياضي. ويتأسس هذا الأخير بشكل خالص وتام على الأفكار الأساسية لهذا القانون، الذي صار الآن يحمل معنى أكثر إحكاماً وأكثر تحديداً. هذا المطلب الصارم الذي يطالب به الآن، يشتمل على قانون الفعل الذي تكمن فيه طبيعة الأشياء، وهو لا يدرك بالظن وحده، بل يُعرف على نحو واضح ومحدد ليس عبر الإحساس به إحساساً خافتاً، بل من طريق التعبير عنه في مفاهيم واضحة. وهذا المطلب لا يحققه الشعور أو الرؤية الحسية أو المخيلة، ولا يمكن تلبسته إلا عبر درب لم يطرق حتى الآن هو طريق الارتباط بين الجزء والكل، بين «الظاهرة» و«الفكرة». ويجب أن تقرن الملاحظة الحسية بقياس دقيق، ومن خلالها معاً ينمو الشكل الجديد لنظرية الطبيعة. وهذا يهائل أيضاً ما تأسس لدى كبلر وغاليلي، وكان لا يزال مشبعاً بحافز ديني كبير يدفعه إلى الأمام. وظل هدفه كما في السابق، تتبع الأثر الإلهي في قانون الطبيعة. لكن بسبب هذا المزاج الديني بالذات كان لا بد لهذه النظرية الجديدة للطبيعة من الوقوع في نزاع يزداد حدة باستمرار مع أشكال الاعتقاد التقليدية. وكان الكفاح الذي قادته الكنيسة ضد زحف العقل الرياضي - العلمي الطبيعي الحديث، مفهومًا تمامًا في بداية الأمر ضمن وجهة النظر تلك، أما ما حاربه الكنيسة في هذا الفكر فلم يكن في أي حال النتائج الفردية للبحوث، إذ كان قيام نوع من المصالحة بين هذه النتائج ومحتوى تعاليم الكنيسة لا يزال ممكنًا، مثلما اعتقد غاليلي نفسه لمدة طويلة بمثل هذه المصالحة وسعى إليها بكل إخلاص. غير أن سوء الفهم المأساوي الذي وقع فيه غاليلي في نهاية المطاف، يتمثل في بحثه عن التعارض الذي كان يسعى إلى تخطيه، في مكان

خاطيء، وفي كونه قد قلل أيضًا من تقدير ذاته ومن تقدير التجديد الراديكالي للموقف المنهجي الذي انتهى إليه. لذلك فهو لم يهاجم التعارض في جذره الحقيقي والفعلي، بل توقف عند التوفيق بين الاستنتاجات الوسيطة والتسوية بينها. وفي واقع الأمر، لم يكن علم الكونيات الجديد هو ما حاربه السلطات الكنسية المتنفذة بكل ما أوتيت من قوة؛ إذ سبق لها أن قبلت نظامي بطليموس وكوبرنيكوس من قبل على اعتبار أنهما مجرد «فرضيتين» رياضيتين لا أكثر. لكن ما لم تستطع قبوله هو ما يهدد أسس النظام الكنسي، والذي يتمثل في المفهوم الجديد للحقيقة الذي نادى به غاليلي⁽⁸¹⁾، إذ دخلت الآن إلى جانب حقيقة الوحي حقيقة أصيلة مستقلة للطبيعة، وهذه الحقيقة لم تقدم لنا في كلمة الله بل في فعله، وهي لا تستند إلى برهان الكتاب المقدس أو التعاليم، بل ماثلة أمامنا في جميع الأوقات. لكن لن نستطيع الوصول إلى هذه الحقيقة التي تتجلى فيها هذه المعالم إلا أولئك القادرون على قراءتها وفك ألغازها، فهي لا يمكن تغطيتها بالكلمات، فطريقة التعبير التي تتوافق مع هذه الحقيقة وتلائمها هي البنى الرياضية من أشكال وأرقام؛ ففي هذه الأشكال والأرقام ومن طريقها تتجلى الحقيقة في شكلها المكتمل في تماسك تام ووضوح شفاف. ولا يستطيع الوحي إطلاقًا بلوغ مثل هذا البهاء والشفافية والوضوح من خلال الكلمة، لأن الكلمة بطبيعتها تنصف دائمًا بالإرباك وتعدد المعاني وتسمح بتفسيرات متعددة. إن فهم الكلمة وإيضاحها هو عمل البشر، لذلك هو تجزيئي، في حين تقوم أمامنا في الطبيعة الخطة الكاملة التي بنى على أساسها الكون في وحدته السرمدية التي لا انفصال فيها، وهذه الخطة تبدو كأنها تنتظر العقل فحسب ليعرفها ويعبر عنها.

ظهر هذا العقل - وفق تقييم القرن الثامن عشر - في تلك الأثناء. فما نادى به غاليلي بتحقيق لدى نيوتن، وبدا للغز الذي طرحته النهضة كأنها وجد حلّه فجأة وبشكل نهائي قاطع. استطاع غاليلي وكبلر فهم فكرة قانون الطبيعة بكل سعته وعمقه وبكامل معناه المنهجي الأساسي؛ إلا أنها لم يتمكنوا من إيضاح التطبيق الفعلي لهذه الفكرة سوى في بعض الظواهر الطبيعية الفردية فحسب، مثل ظاهرة السقوط الحر وظاهرة حركة الكواكب. لكن بقيت هناك ثغرة يمكن أن يعشش فيها الشك، إذ لا يزال البرهان على إمكان تعميم المعيار القانوني الذي ثبت صحته في بعض الظواهر الفردية على الكل، غير موجود، وهذا يعني إمكان تطبيق مفاهيم المعرفة الرياضية الدقيقة على الكون بأسره، وإمكان فهم الكون بأكمله بطريقة ملائمة عبر هذه المفاهيم. كان هذا البرهان قد أنجز في عمل نيوتن، إذ لم يكن الأمر لدى نيوتن متعلقًا بظاهرة طبيعية معينة فحسب، أو بإرجاع عدد محدود من الظواهر إلى قاعدة ونظام، بل بإيجاد قانون، قانون كوني أساسي، وإثباته. وبدا هذا القانون الأساسي مكتسبًا ومضمونًا في نظرية الجاذبية عند نيوتن، وبهذا بدأ انتصار العقل البشري الحاسم: اكتشفت قوة معرفة أصيلة بدت نداءً لقوة الطبيعة. فهم القرن الثامن عشر إنجاز نيوتن على هذا النحو وقدره، ومجد في نيوتن الباحث التجريبي العظيم، إلا أن هذا القرن لم يتوقف عند

ذلك فحسب، بل كان يؤكد بإلحاح متزايد ومستمر، أن نيوتن لم يقدم قوانين ثابتة ودائمة للفيزياء فحسب، وإنما للفلسفة أيضًا. إن قواعد البحث التي وضعها نيوتن لم تقل في أهميتها عن نتائج بحوثه، والمقصود هنا «قواعد التفلسف» التي أثبتت صحتها في المعرفة الطبيعية، ووسمتها بطابعها إلى الأبد. ويستند الإعجاب والتبجيل للذنان نظرهما القرن الثامن عشر إلى نيوتن، إلى هذا الفهم لعمله الكامل، لأن هذا العمل لم يبدُ مهمًا ولا يُضاهى بسبب نتائجه أو هدفه فحسب، بل أيضًا بسبب الطريق الذي قاد إلى هذا الهدف، إذ كان نيوتن أول من قاد المعرفة الطبيعية من التخمينات التعسفية المعتمدة على الخيال إلى وضوح المفاهيم، أي من الظلمات إلى النور.

«كانت الطبيعة وقوانينها تقع مخفية في الظلام.

فقال الله: 'ليكن نيوتن'، فأضاءت الأشياء كلها»⁽⁸²⁾.

يتجلى ببلاغة في بيتي بوب (Pope) هذين طابع المجد الذي تمتع به نيوتن في فكر عصر التنوير. كان عصر التنوير يرى أنه أصبح بنيوتن ومن خلاله، يقف أخيرًا على أرضية صلبة، وأنه وجد أساسًا لا يمكن أن تهزه ثورات مستقبلية في المعرفة الطبيعية. تأسست الآن العلاقة المتبادلة بين الطبيعة والمعرفة الإنسانية على نحو نهائي وأبدي؛ فالخلف الذي انعقد بينهما غير قابل للانفصام. وكل طرف في هذه العلاقة يتمتع باستقلال تام، لكن هذه الاستقلالية لا تمنعها من أن يكونا في حالة وئام كامل. إن الطبيعة في الإنسان، إلى حد ما، تلاقي الطبيعة في الكون وتجد فيها ذاتها من جديد. من يكتشف إحدهما يكتشف الأخرى في الوقت ذاته. في عصر النهضة كانت فلسفة الطبيعة مرادفة أصلًا للقانون الذي لا يأتي إلى الأشياء من خارجها، بل ينبع من كيانها الخاص، فهو موجود ومزروع فيها منذ البداية».

«[...] ليست الطبيعة أي شيء آخر سوى قوة مزروعة في الأشياء

وقانون تجد كل الكيانات مسارها على هديه»⁽⁸³⁾.

كي نجد هذا القانون، لا يجوز لنا أن نضع تصوراتنا الخاصة وخيالاتنا الذاتية في الطبيعة، بل علينا أن نتبع مسارها الخاص ونحدده من طريق الملاحظة والتجربة والقياس والحسابات. بيد أنه لا يحق لنا أن نستمد مقياسنا الأساسية هذه التي نحتاج إليها من البيانات الحسية وحدها، فهذه المقاييس يجب أن تكون مشتقة من الوظائف الكلية للمقارنة والحساب والربط والتمييز التي تشكل جوهر التفكير. إن قانونية الطبيعة تتسق مع استقلالية العقل. وفي عملية التحرر العقلي ذاتها تحاول فلسفة عصر التنوير أن تبرهن على استقلالية الطبيعة واستقلالية العقل معًا. كل منها ينبغي الآن أن يُعرف في أصلاته وأن تنشأ بينهما علاقة ثابتة، وكل توسط بينهما، وهو يقوم على أساس قوة أخروية أو وجود أخروي، بات الآن غير ضروري. لن يكون الرابط بينهما أكثر وثوقًا عبر توسط

كهذا، إذ ضمن هذا الشكل وحده من مقارنة المشكلة ومن السؤال الذي تجري تحته معالجة مفهوم الطبيعة والعقل، سوف يغدو الرابط بين الطبيعة والعقل رخوًا، إلى أن ينقطع تمامًا على نحو حتمي في النهاية. وكما قامت ميتافيزيقا العصر الجديد، ممثلة بمذهب المناسبة (Okkasionismus)، بهذا القطع، تخلت عن استقلال عمل الطبيعة وعن الشكل المستقل للعقل واستبدلت بذلك القدرة الكلية للمبدأ الإلهي الأعلى. وعلى عكس هذا النكوص إلى التعالي (Transzendenz)، أعلنت فلسفة التنوير المبدأ الخالص للمحاثة (Immanenz) الذي يصح في الطبيعة مثلما يصح في المعرفة. وهذا يعني أن كلاً منها ينبغي أن يفهم انطلاقاً من طبيعته الخاصة، وهذه الطبيعة غير معتمة أو غامضة، وهي ليست شيئاً لا يمكن العقل التغلغل فيه، بل تتكون من مبادئ متاحة للعقل بصورة تامة، منذ أن صار العقل قادراً على استنباطها من ذاته وتفسيرها بطريقة منهجية.

يكن في هذا التصور الأساس التفسير الذي يوضح القوة غير المحدودة تقريباً التي أحرزتها المعرفة العلمية الطبيعية على الفكر بأكمله في عصر التنوير. وصف دالامبير القرن الثامن عشر بأنه قرن الفلسفة، غير أن هذا القرن يصف نفسه بالمقدار ذاته من الصحة والفخار بأنه قرن العلوم الطبيعية. وكان نظام العلوم الطبيعية قد أحرز تقدماً واسعاً في القرن السابع عشر ووصل إلى اكتمال داخلي. وبتأسيس «الجمعية الملكية» في إنكلترا في عام 1660 أنشئ مركز ثابت لجميع المتابعات العلمية الطبيعية. كانت هذه الجمعية قبل ذلك قائمة وفاعلة بوصفها اتحاداً حرّاً لعدد من الباحثين، وكانت أشبه بـ «كلية غير مرئية» قبل أن تحصل بمرسوم التأسيس الملكي على دستورها وترخيصها الرسميين. ومنذ ذلك الوقت طورت الجمعية شكلاً منهجياً أساسياً، إذ تبنت دائماً إلى أنها لا تقبل في الفيزياء أي مفهوم لم يسبق له اجتياز الاختبار الإمبريقي، أي لم يتم إثباته تجريبياً. وقد أخذت هذه الحركة التي قامت منذ ذلك الوقت بالامتداد أيضاً إلى فرنسا، حيث أوجدت أول قاعدة لها في «أكاديمية العلوم» التي أسسها كولبير في عام 1666. إلا أن هذه الحركة لم تبلغ اتساعها الكامل وامتدادها الفاعل في جميع مجالات الحياة العقلية قبل القرن الثامن عشر، إذ خرجت في هذا القرن من دائرة الأكاديميات والجمعيات العلمية، وتحولت من كونها شيئاً خاصاً بالعلماء إلى شأن مهم وعميق للثقافة بأسرها. وما عادت هذه الحركة الآن وفقاً على الباحثين التجريبيين والرياضيين والفيزيائيين فحسب، بل شارك فيها أيضاً مفكرون يطمحون إلى رسم اتجاه جديد في العلوم الإنسانية جميعها. وقد بدا أن أي تجديد في هذه العلوم، وأي نظرة عميقة في روح القوانين، وفي روح المجتمع، أو السياسة، أو حتى في فن الشعر ذاته، غير ممكن إذا لم تقترن هذه بأنموذج العلوم

الطبيعية باستمرار. ومرة أخرى لم يكن دالامبير أول من عقد هذا الحلف بين العقل والعلوم الطبيعية فحسب، بل كان أيضاً أول من تحدث في كتابه عناصر الفلسفة (*Éléments de philosophie*) عن المبدأ الذي يقوم عليه هذا الحلف بوضوح وتحديد كبيرين. «يحمل العلم الطبيعي لنا كنوزاً

جديدة يوماً بعد يوم. فعلم الهندسة، ومن خلال توسيع حدوده، رفع شعلته في منطقة الفيزياء الأقرب إليه. لقد تم أخيراً معرفة النظام الحقيقي [...]، فمن الأرض حتى زحل، ومن تاريخ السماء حتى تاريخ الحشرات، نتبين أن العلم الطبيعي بذل ملامح البحث الطبيعي. وبذلك اتخذت جميع العلوم الأخرى شكلاً جديداً. [...] وهذا الاختراع الفكري الذي أثاره العلم الطبيعي لم يتوقف عند حدود هذا العلم فحسب، بل امتد تأثيره إلى جميع الجهات مثل تيار يحطم سدوده. [...] من مبادئ العلوم الدنيوية إلى أسس الوحي، من الميتافيزيقا إلى الأسئلة الأساسية المتعلقة بالذوق، من الموسيقى إلى الأخلاق، من المسائل اللاهوتية المدرسية الجدالية إلى أسئلة الاقتصاد والتجارة، من القانون الطبيعي إلى القانون الوضعي، وباختصار من الأسئلة الأكثر قرباً منا إلى تلك التي ما زالت تمسنا على نحو غير مباشر، جرت مناقشة كل شيء وتحليله، أو في الأقل إثارتها. وكانت ثمار هذه الحركة العامة من الاختراع ونتائجها ضوءاً عم بعض الموضوعات من ناحية، وعممة طاولت موضوعات كثيرة من ناحية أخرى، ويمكن المرء مقارنة ذلك بتأثير المد والجزر الذي يكسح شيئاً نحو الشاطئ ويجرف شيئاً آخر معه»⁽⁸⁴⁾. لم ينبج من تأثير هذا الاتجاه الأساس أي مفكر مرموق في القرن الثامن عشر بشكل تام، ففولتير لم يشتهر في فرنسا من طريق أشعاره أو مشاريعه الفلسفية الأولى، وإنما من خلال كتابه عناصر فلسفة نيوتن (*Éléments de la philosophie de Newton*)، وكذلك من بين أعمال ديدرو كتاب عن أصول الفيزيولوجيا، ومن بين أعمال روسو عرض عن أصول الكيمياء. وتدور أعمال مونتسكيو الأولى حول المشكلات الجسدية والفيزيولوجية، ويبدو أنه لم يتوقف عن مواصلة الاشتغال بهذه المشكلات إلا بعد إصابته المبكرة باعتلال

في عينيه، ما جعل من المراقبة أمراً صعباً عليه. يقول بأسلوبه المميز لأعماله التي كتبها في شبابه: «يكاد المرء يؤمن أن الطبيعة تشبه عذراء صانت كنزها طويلاً، غير أنها تركت هذا الكنز الذي حافظت عليه مدة طويلة يُنهب في لحظة»⁽⁸⁵⁾. كان القرن الثامن عشر بأكمله مطبوعاً بهذه القناعة، أي بالاعتقاد أنه حانت أخيراً في التاريخ الإنساني اللحظة التي ينبغي أن ينتزع الإنسان فيها من الطبيعة أسرارها التي حافظت عليها جيداً، كي لا يتركها غارقة في الظلام، ولا يرى فيها سوى أعجوبة بسبب سرّها غير المفهوم، بل ليدفع بها إلى سطوع ضوء العقل ويتغلغل فيها بكل قوى العقل الأساسية.

لكن من أجل هذه الغاية، كان من الضروري أولاً تمزيق الرابط الذي يصل بين اللاهوت والفيزياء تمزيقاً نهائياً. لا شك في أن هذا الرابط ارتخى قليلاً في القرن الثامن عشر، لكنه لم ينحل تماماً في أي حال، إذ ظلت سلطة الكتاب المقدس تنعم بحماية ودفاع حاسمي عنها حتى في مسائل العلم الطبيعي. إن السخرية التي كان فولتير يصبها دائماً على «فيزياء التوراة» تبدو لنا اليوم بائدة وضحلة، إلا أن حكماً تاريخياً منصفاً لا يجوز له أن ينسى أن هذه السخرية ظلت تعد خصماً خطيراً

وعيندًا في القرن الثامن عشر. لم تتخل الأرثوذكسية بعد عن مبدأ الوحي الشفوي بتاتًا، الذي تقر فيه الاستدلال بأن قصة الخلق الموسوية تضمنت علمًا طبيعيًا حقيقياً لا تجوز زعزعة نتائجه الأساسية. ولم يكن اللاهوتيون هم وحدهم من اجتهد لحماية هذا العلم وشرحه، بل الفيزيائيون وعلماء البيولوجيا أيضًا. في عام 1826 صدرت الترجمة الفرنسية لكتاب المفكر الإنكليزي ديرهام (Derham) بعنوان اللاهوت الفيزيائي (*Théologie physique*)، وتبعه لاحقًا اللاهوت الفلكي (*Théologie astronomique*) لديرهام أيضًا، وأيضًا لاهوت الماء (*Théologie de l'eau*) لغابريسيوس، ولاهوت الحشرات (*Théologie des insectes*) لليسر⁽⁸⁶⁾.

لم يندد فولتير بالنتائج المزعومة لهذا اللاهوت الفيزيائي فحسب، بل حاول بصورة خاصة القضاء عليها منهجيًا وتشويه سمعتها بوصفها مسخًا شنيعًا للعقل اللاهوتي، وليدًا للزنا بين الإيمان والعلم. «يريد أحدهما أن يقودني من طريق الفيزياء إلى الإيمان بالثالوث، ويقول لي إن أقانيم الألوهية الثلاثة تماثل الأبعاد الثلاثة للمكان [...]» ويزعم آخر أنه يستطيع أن يثبت لي معجزة التحول⁽⁸⁷⁾ (Transsubstantiation) بشكل ملموس: إنه يبيّن لي أن قوة قانون الحركة الأساسي هي مثل الصدفة التي يمكن أن توجد من دون موضوعها⁽⁸⁸⁾. لكن الطلاق المنهجي الواضح بين اللاهوت والعلم شقّ طريقه تدريجيًا وبأناة. وكانت الجيولوجيا سبابة هنا، ولا سيما في تحطيمها المخطط الزمني لقصة الخلق التوراتية؛ إذ أخذ الهجوم منذ القرن السابع عشر يركّز بشكل خاص على هذا المخطط. وشبه فوتونيل إيمان القدماء بثبات الأجرام السماوية باعتقاد وردة تجادل - معتمدة على مدى ما يستطيع الورد أن يتذكر - بأنها لا تذكر أي بستانٍ قدامت. غير أن النقديّات أكثر جدية منذ أن اعتمد على نتائج تجريبية معينة، وخصوصًا على الاكتشافات الأحفورية. كان كتاب توماس بيرنت (Thomas Burnet) نظرية الأرض المقدسة (1680) (*Telluris sacra theoria*) لا يزال يسعى، مثل كتابه الآخر أيضًا علم الآثار الفلسفي (1692) (*Archaeologia philosophica*)، إلى إثبات الحقيقة الموضوعية لقصة الخلق التوراتية، لكن يجب على بيرنت هنا أن يتخلى عن مبدأ الوحي الشفوي تخليًا قاطعًا، وأن يجد لنفسه ملجأ في التأويل المجازي الذي يتيح له إسقاط جميع مقاييس الزمن التوراتية. فأحل مكان أيام الخلق حقبة أو عصورًا كاملة يمكن أن تُعزى إلى أي مدة زمنية تتطلبها النتائج التجريبية. وفي عمل بوفون الضخم عصور الطبيعة (*Epochen der Natur*) ارتفع هذا النهج إلى مبدأ نهائي للبحث. لم يبادر بوفون إلى الشجار مع اللاهوت، وحين اشتدت أولى الحملات على عمله هذا أذعن لقرار السوربون. إلا أن صمته عن قصة الخلق كان أكثر بلاغة مما يمكن أن يكون إعلانًا مفتوحًا للحرب؛ إذ رُسم الآن لأول مرة تاريخ مادي للعالم ينأى بنفسه عن كل دوغمائية دينية، ويسعى للاستناد فحسب إلى الحقائق التي يمكن ملاحظتها، وإلى المبادئ الأساسية للعلم الطبيعي النظري. وبهذا، حدث بصورة نهائية أول خرق في النظام التقليدي، ولم يهدأ عقل فولتير كثير الانشغال قبل أن يقوّض هذا النظام حجرًا إثر حجر، في عمل استغرق أكثر

من نصف قرن من الزمن. وكان هذا العمل «التدميري» الشرط الأساس المسبق للبناء الجديد للفيزياء، فهنا تحديدًا أعاد العلم تناول القضية التي قامت ضد غاليلي بوعي تام، باستدعائها أمام محكمته الخاصة وإصدار قراره فيها بناء على معاييره الأساسية الخاصة. ومنذ ذلك الوقت لم يتعرض (القرار) للطعن بشكل جدي، حتى إن الخصم اضطر إلى الانصياع ضمنيًا في نهاية المطاف، وبهذا أحرز أول انتصار مهم لفلسفة التنوير، حيث استُكملت في هذه النقطة ما بدأت به النهضة: عينت ميدانًا ثابتًا للمعرفة العقلانية لا مكان فيه لأي كبت أو إكراه سلطوي، بل يمكن هذه المعرفة أن تتحرك فيه بحرية تامة في جميع الجهات، واستطاعت تأسيسًا على هذه الحرية، الوصول لأول مرة إلى وعيها الكامل بذاتها وبالقوة الكامنة فيها.

- 2 -

حاول فونتونيل في عمله أحاديث في تعدد العوالم (*Entretiens sur la pluralité des mondes*)، إيضاح صورة العالم في فلسفة ديكارت، من خلال تشبيه الحوادث الطبيعية بأحداث تجري على مسرح ضخم، حيث يجلس المشاهد في قاعة المتفرجين ويشاهد أمامه سلسلة من الأحداث المتنوعة تأتي وتذهب، فيندمج في مشاهدة هذه الأحداث فرحًا بثناء الصور المعروضة أمامه ومن دون أن يتساءل كثيرًا عن مجلب هذه الصور. لكن لو كان بين المشاهدين ميكانيكي فلن يقنع بالمشاهدة فحسب، ولن يبدأ قبل أن يعثر على سبب هذه الظاهرة ويقف على آلية تبدل المشاهد. إن سلوك هذا الميكانيكي يماثل سلوك الفيلسوف، بيد أن ما يزيد الأمر صعوبة أمام الفيلسوف، هو حقيقة أن الطبيعة، في المسرحية التي تعرضها بلا توقف أمام أعيننا، أخفت المحركات جيدًا حتى بات من غير الممكن طوال قرون اكتشاف محفزات الحركة السرية هذه. ولم يكن متاحًا للعلم إلقاء نظرة وراء الكواليس إلا في العصر الحديث: هو لا يرى الحدث فحسب وإنما يفهم الآلية التي تقف وراءه. لكن المسرحية لا تغدو نتيجة هذه النظرة في الآلية أقل جاذبية، بل ترتفع قيمتها جراء ذلك ارتفاعًا كبيرًا. ومن الخطأ الاعتقاد، مثلما يفعل بعض الناس، بأن جلال الكون ينقص نتيجة معرفة آلية سيره، لأنه بذلك يصير مجرد آلة ساعة. «وفي ما يتعلق بي، فقد بُتُّ أكثر إجلالًا له منذ أن عرفت أنه يشبه آلة ساعة، بل من المدهش أن الطبيعة، على الرغم من روعتها، تقوم على مثل هذه الأشياء البسيطة»⁽⁸⁹⁾.

إن المقارنة التي يجربها فونتونيل هنا هي أكثر من مجرد خاطرة بارعة، إذ تشتمل على فكرة كانت ذات أهمية حاسمة في مجمل بناء المعرفة الطبيعية في القرن السابع عشر. طبعت فلسفة ديكارت هذه الأفكار بطابعها وأوضحت تطبيقها الشامل. فلن يتسنى لنا فهم الطبيعة إذا لم نر فيها سوى مجموعة من الظواهر، ولم نلاحظ امتدادها في المكان أو تتابع أحداثها في الزمان، فالأمر

يتعلق بالرجوع من الظواهر إلى المبادئ: وهذه المبادئ لا يمكن إيجادها إلا في القوانين العامة للحركة. حين يتم اكتشاف هذه القوانين وإيجاد تعبير رياضي دقيق لها، يكون الطريق إلى مجمل المعرفة المستقبلية قد رُسم. وليس علينا سوى تطوير ما تتضمنه هذه القوانين تطويرًا كاملًا كي تتسنى لنا الإحاطة بالطبيعة وفهم الكون في تركيبه الأكثر عمقًا. وقد ترتب على كتاب ديكارت عن نظام الكون أن يكون تنفيذًا لهذه الخطة النظرية الأساسية، إذ ظهر الكتاب تحت شعار: «أعطني [...] مادة، وسأبني لكم عالمًا منها»⁽⁹⁰⁾. ما عاد الفكر يريد القبول بالعالم ببساطة بوصفه معطى تجريبيًا، إنه يطالب الآن بحق التغلغل في تركيبه، لا بل إنتاج هذا التركيب من مصادره الخاصة. وحين ينطلق من أفكاره الواضحة الجلية، يجد فيها الأنموذج والمثال للواقع بأكمله. إن دليل مبادئه وبدهيته الرياضية يقوده بأمان أيضًا عبر عالم الطبيعة بأكمله. فهناك طريق ثابت واحد، هو طريق سلسلة الاستنباط المغفلة التي تسير من أعلى أسباب الحدث وأكثرها عمومية، نزولًا إلى القوانين الخاصة للطبيعة ووصولًا إلى كل تأثير أحادي مها كان تركيبه. ولا وجود لأي حواجز بين مملكة المفاهيم الواضحة الجلية ومملكة الحقائق؛ بين الهندسة والفيزياء. وكما أن مادة الجسم هي الامتداد الخالص، تعد معرفة هذا الامتداد هي الهندسة الخالصة. وبما أن جوهر المادة هو امتداده المكاني، فإن المعرفة المختصة بهذا الامتداد، أي الهندسة، هي السيدة على الفيزياء، فهي [أي الهندسة] تعبر عن معرفة العالم المادي وخصائصه العامة بتعريفات دقيقة، وتنتقل بخطوات تفكير خالية من أي ثغرة إلى تحديد الخاص والعملية.

لكن طرح الفيزياء الديكارتية الفخم هذا لم يجتز الاختبار التجريبي، فكلما تقدم ديكارت أكثر على طريقه وكلما اقترب أكثر من الظواهر الطبيعية الاستثنائية، ازداد تراكم الصعوبات عليه ولم يستطع مواجهة هذه الصعوبات إلا بالهروب المستمر إلى آليات أخرى أكثر تعقيدًا جعلته يتورط في شبكة من الفرضيات. لكن نيوتن مزق النسيج الدقيق لهذه الشبكة، وهو سعى أيضًا إلى مبادئ رياضية كونية لأحداث الطبيعة، إلا أنه لم يعتقد طويلًا بإمكان فناء الهندسة في الفيزياء وانحلالها فيها، لكنه كان أكثر انحيازًا إلى الوظيفة المستقلة والشخصية المميزة للبحث الفيزيائي. وهذه الشخصية المميزة هي منهج التجربة المؤسس في منهج الاستدلال الاستقرائي (Induktionsschluss). لا تسير طريق الملاحظة من الأعلى إلى الأسفل، أي من البدهيات والمبادئ إلى الحقائق، بل العكس، أي من هذه إلى تلك، إذ لا يمكننا أن نبدأ بافتراضات عامة عن طبيعة الأشياء كي نشق منها بعد ذلك التأثيرات الفردية، بل الأحرى بنا أن نضع هذه المعرفة التي تقدمها لنا الملاحظة المباشرة في القمة ونحاول الرجوع إلى الأسباب الأولية والأسس البسيطة للحدث من طريق الصعود التدريجي. وفي مواجهة مثال الاستنباط يدخل مثال التحليل. إن هذا التحليل من الناحية البدئية، غير قابل للانغلاق، وهو لا يقبل بتخطيطه في سلسلة محدودة من خطوات التفكير يمكن الإحاطة بها مسبقًا، بل ينبغي تناوؤها من جديد في كل مرحلة من مراحل العلم التجريبي. وهنا لا

وجود أبدأ لأي نقاط نهاية مطلقة، بل هناك دائماً نقاط توقف نسبي وموقت. كذلك نظر نيوتن إلى مذهبه الخاص وإلى نظريته العامة عن الجاذبية، أنها مثل نقاط التوقف الموقته هذه، إذ اكتفى بإثبات الجاذبية بوصفها ظاهرة كونية للطبيعة من غير أن يسأل عن أسبابها الأخيرة. وهو يرفض أي نظرية ميكانيكية للجاذبية رفضاً قاطعاً، لأن التجربة لم تقدم لنا دليلاً كافياً عليها. إلا أنه لم يُرد في الوقت ذاته أن يضع أي سبب ميتافيزيقي للوزن: لأن ذلك سوف يعني للفيزيائي تخطياً غير مبرر للحدود. إنه يهتم فحسب بظاهرة الوزن ولم يحاول قط التعبير عن هذه الظاهرة في مفهوم مجرد، أو تعريف تجريدي، بل في صيغة رياضية شاملة يمكن أن تحتوي عليها ضمناً وتصفها وصفاً كاملاً باعتبارها حالات فردية ملموسة. ولا تريد النظرية الفيزيائية ولا ينبغي لها أن تتخطى هذه الدائرة من الوصف الخالص للظاهرة الطبيعية⁽⁹¹⁾. وانطلاقاً من هذا الموقف، يعد الوزن حقاً خاصية عامة للمادة، لكن ينبغي عدم النظر إليه على أنه خاصيتها الأساسية. إن فلسفة الطبيعة التي تحاول بناء العالم من الأفكار وحدها وتركيبه من مفهومات مجردة هي - وفقاً لرؤية نيوتن - عرضة لإغراء وخطر مزدوجين، إذ كانت دائماً حينها تواجهها خاصية عامة لأشياء تتكرر على نحو مستمر، إما تنسبها إلى حقيقة افتراضية - وهذا يعني جعلها واقعاً مطلقاً - أو نوعية أصيلة متعالية للوجود، وإما تضطر إلى حل هذه الخاصية وتقليصها باعتبارها نتيجة لأسباب عامة سابقة. لكن الإجراءين كليهما يفتقران إلى سند تجريبي حقيقي. إن التجربة الحقيقية تكفي بتحديد الظاهرة، إلا أنها في الوقت ذاته مدركة عدم وجود ظاهرة نهائية لا تقبل التحليل. بيد أن هذا التحليل يجب ألا يتم بصورة متسعة أو مسبقاً، وإنما ينبغي توقعه من التقدم التجريبي. وبذلك، يشدد نيوتن على أن الوزن هو حاليّاً مبدأ طبيعي «أخير»، أي خاصية «لا يمكن اختزالها» أو تفسيرها تفسيراً كافياً انطلاقاً من أي آلية معروفة، لكنه لا يغلق الباب أمام إمكان إرجاعها [أي ظاهرة الوزن] إلى ظاهرة طبيعية أبسط مستقبلاً استناداً إلى ملاحظة لاحقة. أما افتراض أي خصائص «خفية» مثلما كانت تقول به فيزياء الفلسفة المدرسية، فهو قطعاً افتراض تعسفي ولا أهمية له، بل على العكس من ذلك، سوف يكون خطوة أكبر وأكثر تقدماً في النظرة العلمية، حين يكون ممكناً إرجاع جميع الظواهر الطبيعية إلى خصائص قليلة للمادة، وإلى مبادئ محددة للحركة، حتى لو بقيت مثل هذه الخصائص والمبادئ غير معروفة لنا حتى الآن.

وضع نيوتن بهذه المبادئ الكلاسيكية كما جاءت في خاتمة كتابه البصريات⁽⁹²⁾، على سبيل المثال، برنامج البحث الطبيعي النظري بأكمله للقرن الثامن عشر بصورة واضحة ومحددة. وتمثل نقطة التحول الأكثر أهمية في هذا البحث، باستكمال الانتقال بوعي وتصميم من ديكارت إلى نيوتن. وبهذا، استُبعد بالتدرج مثال الفلسفة الطبيعية «الميكانيكية» الخالصة الذي تحدث عنه فونتينيل في المبادئ التي عرضت في ما سبق، حتى جرى التخلي عنه أخيراً من منظري المعرفة للفيزياء الجديدة. يمثل كونديك في أطروحة في النظم (*Traité des systèmes*) الذي ظهر في عام

1749 بشكل واضح ودقيق، الدعوة المنادية بضرورة استبعاد مبدأ «روح النظام» الذي جاءت به النظريات الميتافيزيقية الكبرى في القرن السابع عشر، استبعاداً نهائياً من الفيزياء. وبدلاً من أي تفسيرات عامة لكن تعسفية تأتي من «طبيعة الأشياء» المزعومة، ينبغي ببساطة رصد الظواهر وإثبات ارتباطها التجريبي. يجب أن تتخلى الفيزياء أخيراً عن سعيها إلى تفسير آلية الكون، وستكون قد فعلت الكثير، وحققت الإنجاز الأكبر إذا تسنى لها الكشف عن علاقات ارتباط محددة في الكون. وتبعاً لذلك، لن يتشكل مثال المعرفة الطبيعية على غرار نموذج الهندسة، وإنما على النموذج الذي حدده الحساب: فعلم الأرقام يقدّم - بحسب كوندياك - المثال الأوضح والأكثر بساطة على الإطلاق لنظرية العلاقات، أي لمنطق الارتباط العام⁽⁹³⁾. وأحرز هذا المثال المعرفي انتشاره الأوسع وحقق فاعليته الأقوى عندما جعل منه فولتير صيحة معركة في حربه ضد الفيزياء الديكارتية. وبقدرته المميزة المعروفة على تبسيط المشكلات وتعميمها، حوّل فولتير السؤال فوراً إلى سؤال عام، إذ لا ينطبق منهج نيوتن على الفيزياء وحدها، بل هو صالح لكل أنواع المعرفة عموماً، وقد حدّد هذه المعرفة مسبقاً بشروط وحدود معينة. فنحن إذا لم نستخدم بوصلة الرياضيات، وإذا لم تضئ شعلة التجربة طريقنا، لن نستطيع التقدم أي خطوة نحو الأمام. ومن العيب أن نأمل بحل لغز جوهر الأشياء وماهيتها الصرفة. إننا لا نستطيع انطلاقاً من مفاهيم عامة رؤية كيف يؤثر جزء من المادة في جزء آخر، أكثر مما نستطيع الحصول على فكرة واضحة عن نشأة أفكارنا، فهنا كما هناك، يجب أن نكون قانعين بإدراك الـ «ماذا» من دون أي استبصار إطلاقاً بالـ «كيف». أما إذا تساءلنا كيف نفكر، وكيف نشعر، وكيف تستجيب جوارحنا لأوامر إرادتنا، فسوف يكون ذلك تساؤلاً عن أسرار الخلق، وهنا تخفق كل معرفة؛ إذ لا يمكن معرفة أي شيء عن المبادئ الأولى. ولا وجود هناك لمثال أول حقيقي وأصلي يمكن فهمه على نحو كامل وملائم⁽⁹⁴⁾. وفي السؤال عن يقين المعرفة أو عدم يقينها، تتبدل الأدوار من الآن فصاعداً بصورة غريبة نتيجة الانتقال من المثال التركيبي للعلم الطبيعي، إلى مثال تحليلي صرف. وفي ما يتعلق بديكارت، فهو يرى أن يقين المعرفة بأسرها وثباتها مؤسس في مبادئها الأولى، في حين ظل كل ما هو واقعي بذاته غير مؤكد وإشكالي. لا نستطيع الوثوق بالظواهر الحسية، لأنها تتضمن في ذاتها دائماً إمكان الخطأ وخداع الحواس. ولن نستطيع النجاة من هذا الخداع إلا إذا تسنى لنا الخروج من دائرة المظاهر المجردة، وإرجاع المعطى التجريبي إلى مفاهيم، والتعبير عنه في مفاهيم تحتوي على ضمانها في ذاتها. وهكذا، هناك في ما يتعلق بالمبادئ يقين غير مباشر وحدسي، وفي ما يتعلق بالحقائق معرفة مباشرة ومشتقة. ويقين الحقائق يتبع المبادئ ويعتمد عليها، غير أن تعاليم مذهب المعرفة الفيزيائية الجديدة التي تستند إلى نيوتن ولوك قلبت هذه العلاقة، حيث أصبح المدأ هو المشتق والحقيقة في ذاتها هي الأصل، إذ لا وجود لأي مبدأ يمكن أن يكون يقيناً «في ذاته»، لأن كل مبدأ يدين بالفضل إلى حقيقته وصدقته الداخلية أكثر مما يدين به إلى الاستخدام الذي نستخدمه فيه فحسب، إذ لا

يتعدى هذا الاستخدام قدرتنا على الإحاطة من طريقه بتعدد الظواهر إحاطة تامة، وتبويبها وتنظيمها وفقاً لوجهة نظر معينة. وإذا تجاهلنا وظيفة التبويب والتنظيم هذه، يكون كل مبدأ معلقاً في الفراغ. إن المبدأ لا يتضمن علته في ذاته، بل يتعين عليه أن يتوقع حقيقته وضمانته مما يعلله. وعندما تكون هذه الحقيقة متممة إلى دائرة الحقائق التي يمكن رصدها، لن يستطيع أي مبدأ عام مغادرة هذه الدائرة أو تجاوزها أو «التعالي» عليها. عند منتصف القرن الثامن عشر همين هذا الرأي بفضل تلامذة نيوتن وأتباع مذهبه في فرنسا، أي فولتير وموبرتوي ودالامير. ونظر هذا التوجه إلى «الميكانيكية» و«المادية» بصورة عامة على أنها سمة مميزة للفلسفة الطبيعية في القرن الثامن عشر. ويعتقد كثيرون أنه تم بهذا وصف الاتجاه الأساس للفلسفة الفرنسية وصفاً كافياً. وفي الواقع، يتعلق الأمر، مثلما مثله هولباخ في أنظمة الطبيعة (*Système de la nature*) ولا ميتري في الإنسان الآلة (*L'homme machine*)، بظاهرة وحيدة لم تكن منطقية في أي حال من الأحوال. كلا العاملين يعرضان حالة خاصة ونكوصاً إلى طريقة التفكير الدوغمائية التي حاول سابقاً مفكرون علميون في القرن الثامن عشر مكافحتها وتجاوزها. لم يكن أي من هولباخ أو لا ميتري يمثل الموقف العلمي للأوساط الموسوعية، بل إن من كان يعبر عنها هو دالامير، وعنده نجد رفضاً حاداً للميكانيكية والمادية بوصفهما يمثلان مبدأً نهائياً لتفسير الأشياء، وحلاً مزعوماً للغز الكون. ولم يجد دالامير قيد أنملة عن التعليقات المنهجية التي أرساها نيوتن، كما أنه رفض جميع الأسئلة المتعلقة بالجواهر المطلق للأشياء وسببها الميتافيزيقي الأصلي قائلًا: «لماذا نسعى إطلاقاً إلى التوغل في جوهر الأجسام ما دمنا نستطيع أن نحدد، انطلاقاً من خصائص معينة نراها أصيلة فيها، خصائص ثانوية لها ونستمددها منها، وما دام النظام العام للظواهر لا يثبت لنا أي تناقض؟ فلنتوقف إذن عند هذه النقطة، ولنكف عن محاولة تقليص معرفتنا الأكيدة والواضحة من خلال مغالطات سفسطائية هي في أي حال أقل عدداً بكثير من أن تستطيع ذلك». وفي ما يتعلق بالأسئلة التي تناول وحدة النفس والجسد وتأثيرهما المتبادل، ومنشأ أفكارنا البسيطة، والأسباب النهائية للحركة، فإن القدر مدّ نقابه الذي نحاول عبثاً إزالته. «هذه قسمة حزينة لفضولنا وحبنا لذاتنا، لكن ذلك هو قدر البشرية. ينبغي أن نستنتج من ذلك في الأقل أن مذاهب الفلاسفة، أو بالأحرى أحلام الفلاسفة المتعلقة بأغلبية مشكلات الميتافيزيقا، لا مكان لها في أي عمل مخصص حصرياً ليتضمن المعرفة الحقيقية التي يمكن العقل البشري الوصول إليها»⁽⁹⁵⁾.

بهذا التواضع النقدي للمعرفة أصبحنا نقف من الآن فصاعداً على عتبة معضلة عميقة. لقد تخلت فلسفة دالامير عن تقديم صيغة كونية ميتافيزيقية تبين لنا كيفية الأشياء في ذاتها، بل تريد البقاء واقفة في مجال الظواهر والاكتفاء بجعل هذه الظواهر في نظامها المستمر العام مرئية لنا. لكن ما الذي يضمن لنا أن يكون هذا النظام نفسه حقيقياً، وأن مثل هذا النظام موجود أصلاً؟ أين يكمن الضمان والبرهان القاطع على أن هذا النظام العام للظواهر هو في الأقل نظام مغلق بالكامل،

وأنه موحد ومتماثل تمامًا في ذاته؟ ادعى دالامبير هذا التماثل، إلا أنه لم يقدم أي إثبات واضح له في أي مكان [من أعماله]. لكن ألم يدخل، عبر ادعاء دالامبير هذا، شكل جديد من الإيمان؟ ألا يحتاج هنا من جديد شرط ميتافيزيقي غير مثبت ولا يمكن إثباته؟ لقد سبق للعقلانية الكلاسيكية بمفكرها، أمثال ديكارت وسبينوزا ولايبنتز، أن واجهت هذا السؤال الأساسي. والعقلانية تعتقد أن في إمكانها حل هذه المسألة الأساسية بالرجوع من مشكلة وحدة الطبيعة إلى مشكلة وحدة العلة الإلهية الأساسية؛ فإذا كانت الطبيعة عمل الله، فهي تعكس أيضًا صورة العقل الإلهي، وهذا يعني أنها ستكون دليل ثباته وأزليته. إن أصل الطبيعة هو إذا ما ثبتت حقيقتها الفعلية الأكثر عمقًا، فتماثل الطبيعة ينبثق وينبع من شكل الجوهر الإلهي: فالمفهوم المجرد لله يتضمن عدم قدرة المرء على التفكير بالله إلا بوصفه واحدًا، وأنه في اتساق مع ذاته وغير متبدل في أفكاره وأفعال مشيئته، وأي افتراض لتغير في جوهره يعني إنكار هذا الجوهر والغاءه. ومساواة سبينوزا بين الله والطبيعة في صيغة «الله أو الطبيعة» (Deus sive Natura) تستند كليًا إلى هذه الرؤية الأساسية. أما افتراض أي نظام آخر للطبيعة ولو في الأفكار فحسب، فيعني افتراض أن الله يمكن أن يكون غيره أو يكون مختلفًا: «[...] لو وُجدت أشياء يمكن أن تكون ذات طبيعة أخرى، أو يمكن أن تكون محددة بطريقة أخرى للسلوك، فإن نظام الطبيعة سيكون بذلك مختلفًا، وربما سيكون جوهر الله مختلفًا عما هو عليه بالفعل [...]»⁽⁹⁶⁾. لذلك لا يعدو أن يكون الأمر اختلافًا في التعبير عندما نتحدث عن قوانين الطبيعة أو عندما نتحدث عن قوانين الله، لأن القوانين العامة للطبيعة التي يحدث كل شيء بناء عليها ويتقرر كل شيء من خلالها، ما هي إلا مشيئة الله السرمدية التي تتضمن في ذاتها دومًا الحقيقة الأبدية والضرورة الأزلية⁽⁹⁷⁾.

وفي ما يتعلق بلايبنتز أيضًا، فلا وجود - وفق رؤيته - لدليل قاطع على استمرارية الطبيعة، والاتساق بين المثالي والواقعي، والتوافق بين الحقائق الواقعية والحقائق الأبدية، سوى اللجوء إلى وحدة المبدأ الأعلى الذي انبثق عنه عالم الحواس مثلما انبثق عنه عالم العقل أيضًا. ولتعليل قابلية مبادئ تحليل اللاهائي الأساسية للتطبيق على الطبيعة من دون أي تقييد، واعتبار أن مبدأ الاستمرارية ليس مبدأً رياضيًا تجريديًا فحسب بل يتضمن معنى ماديًا ملموسًا أيضًا، ينطلق لايبنتز من كون قانون الحقيقي لا يمكنه أن ينحرف عن القوانين المثالية الصرفة للرياضيات والمنطق: «[...] هذا لأن جميع الأشياء ينظمها العقل، وإلا فلن يكون ثمة وجود لأي معرفة أو قاعدة، وسوف يكون هذا مخالفًا لطبيعة المبدأ المطلق»⁽⁹⁸⁾. لكن، ألا يدور هذا التعليل في دائرة مقفلة؟ هل يحق لنا أن نستنتج من تماثل الطبيعة الظاهر لنا تجريبيًا وحدة الله وسرمديته؟ وهل تجوز لنا إعادة استخدام سرمدية الله هذه كي ندعي تماثلًا كاملًا، أي تماسكًا تامًا لا ثغرة فيه لنظام الطبيعة؟ ألا نعارض بذلك أكثر قوانين المنطق أساسية وبساطة ونفقد كل أرض تحت أقدامنا عندما نجعل أول ما يجب إثباته سببًا أعلى، وعندما نستند في يقين أحكامنا التجريبية واستنتاجاتنا

إلى افتراض ميتافيزيقي هو تمامًا أكثر إشكالًا وقلقًا من هذا اليقين نفسه؟ هنا يقف تفكيرنا فعليًا أمام قرار تواجهه مهات أكثر صعوبة وثقلًا، ومسؤولية أكبر من أي سؤال لمحتوى فلسفة الطبيعة. فالأمر هنا لا يتعلق بمحتوى الطبيعة بل بمفهومها، وليس بنتيجة التجربة وإنها بشكليها. يمكن أن يبدو ذلك لفلسفة عصر التنوير مهمة يسيرة نسبيًا، في تحرير علم الطبيعة من أي هيمنة ووصاية من اللاهوت. وكفي يمكنها إتمام هذا التحرير، فهي ليست في حاجة إلا لتناول ميراث القرن الماضي، إنها في حاجة فحسب إلى إنجاز الفصل المفاهيمي لما تم فصله في الواقع من قبل. إن كل ما يحدث بهذا المعنى، الأقرب إلى كونه استنتاجًا من كونه بداية فكرية جديدة فعلا، هو مجرد توضيح وتطوير لحقائق منهجية يمكن وصفها بأنها وُضعت وتأكّدت من خلال الإنجاز العلمي في القرنين السابع عشر والثامن عشر. لكن في اللحظة التي يواجه فيها العلم السؤال عن أساسه القانوني، تنشأ مشكلة جديدة وجذرية، فماذا يفيد تخلص العلم من كل محتوى لاهوتي - ميتافيزيقي واختزاله في حدود مقولات تجريبية صرفة من جهة، وأن لا يتسنى لنا من جهة أخرى تحرير بنيتة من العناصر الميتافيزيقية؟ ثم ألا يحتوي كل زعم يتعلق بإدراك موضوع حسي مباشر بسيط، على مثل هذه العناصر [الميتافيزيقية]؟ وهل نظامية الطبيعة - أي التماثل المطلق للتجربة - هي نفسها نتيجة التجربة؟ وهل هي قابلة للاشتقاق وللإثبات من خلال التجربة، أم هي أقرب إلى كونها مقدمة للتجربة، أي ما قبل الرأي وما قبل الحكم؟ أليس «ما قبل الحكم» هذا، البدهية المنطقية هذه أيضًا، عرضة للشك مثلها يمكن أن تكون أي بدهية في الميتافيزيقا أو اللاهوت؟ على المرء ألا يكتفي باستبعاد المفاهيم المفردة والأحكام المفردة من محيط العلم التجريبي، بل عليه المخاطرة بالسير في الطريق حتى نهايته أيضًا: عليه أن يسحب من مفهوم الطبيعة دعامة المفهوم الإلهي. وإذا فعل ذلك فما الذي يتبقى بعد هذا من «الضرورة» المزعومة للطبيعة، ومن قوانينها العامة الخالية من الاستثناء، الأزلية وغير القابلة للكسر؟ هل يوجد لهذه الضرورة يقين حدسي، أو أي برهان استدلاي مقنع؟ أم ينبغي لنا أن نتخلى تمامًا عن مثل هذا البرهان، ونعقد العزم على القيام بالخطوة الأخيرة، أي وجوب الاعتراف بأن عالم الحقائق قادر على حمل ذاته، وأنا نحاول عبثًا البحث عن موقف آخر، موقف ثابت له، عن «سبب» عقلاي لعالم الحقائق؟

استبقنا في هذه الأسئلة جميعها التطور الذي امتد من ظواهرية (Phänomenalismus) العلم الطبيعي الرياضي إلى شك (Skepsis) هيوم؛ فالأمر لا يتعلق هنا بمجرد بناء فكري، بل بعملية تاريخية ملموسة تتبع الفكر في القرن الثامن عشر خطوة بخطوة، وتوضحه في أكثر علاقاته وتفرعاته دقة. في هذه النقطة بالذات أخفقت كتابة تاريخ الفلسفة حتى الآن، وأسقطت بذلك المنطلق الحقيقي لشك هيوم. ولن يكون هذا المنطلق مرئيًا إذا اكتفى المرء - مثلما حدث دائمًا - بموضعة مذهب هيوم في سياق الفلسفة التجريبية الإنكليزية وتطوره واستنباطه تاريخيًا انطلاقًا من معطياتها. إن هذا المذهب لا يعني أي نهاية، بل يعني بداية جديدة، وهو أكثر من مجرد حلقة في

سلسلة الفكر التي تمتد من بيكون إلى هوبز، ومن هوبز إلى لوك، ومن لوك إلى بيركلي. صحيح أن هيوم استمد من هؤلاء كلهم أدوات تفكير محددة، فأخذ عنهم الأدوات المفاهيمية والمنهجية للإمبريقية والحسية، غير أن سؤاله الخاص المميز استند في نشأته إلى أساس آخر: إلى التقدم المستمر والمتصاعد لمسائل العلم الطبيعي في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وهنا توجد حلقة مهمة من مساهمة مدرسة نيوتن، خصوصًا في المعالجة المنهجية الصارمة التي أوجدها أفكار نيوتن الأساسية لدى المفكرين والعلماء الطبيعيين الهولنديين⁽⁹⁹⁾، إذ تم تطوير هذه الأفكار باتساق وثبات مثيرين للإعجاب، وجرت محاولة اشتقاق منطق للعلم الطبيعي منها. باتت هولندا تُعرف منذ القرن السابع عشر بأنها البلاد التي ظهر فيها التوجه إلى إدراك الحقائق إدراكًا دقيقًا وبناء منهج تجريبي صارم، وبذلك تميّزت بصورة أنموذجية مرتبطة بطريقة تفكير نقدية كانت تهدف إلى تحديد معنى فرضيات العلم الطبيعي وتحديد قيمتها بثقة ووضوح. ويعد كريستيان هاغنس (Christiaan Huyghens) الذي كان أهم باحث طبيعي هولندي، المثال الكلاسيكي لهذا الاقتران، إذ قدم في كتابه *أطروحة في الضوء* (1690) (Traité de la lumière) مبادئ أساسية في العلاقة بين التجربة والفكر وبين النظرية والمراقبة، تتجاوز في وضوحها وتحديد ديكاوت إلى حد بعيد. وهو يشدد على أنه لا يمكن في الفيزياء استخدام البراهين ذاتها التي تستخدم في الإثباتات والاستنتاجات الرياضية البحتة، إذ لا وجود ليقين حدسي للحقائق الفيزيائية الأساسية. وليس المطلوب هنا [في الفيزياء] سوى «يقين أخلاقي» يمكن رفعه إلى درجة عالية من الاحتمالية، حيث لا يكون عمليًا أقل من برهان صارم. وفي ما يتعلق بالنتائج التي يتم التوصل إليها تحت افتراضات محددة وتجدها تأكيدًا تامًا من خلال التجربة، خصوصًا إذا أمكن التنبؤ بملاحظات جديدة على أساس هذه النتائج تثبتها التجربة، فإنه بهذا يتم التوصل إلى ذلك النوع من الحقيقة الذي تدعيه الفيزياء وحدها⁽¹⁰⁰⁾. وقد واصل الفيزيائيون الهولنديون في القرن الثامن عشر البناء على هذه المبادئ، وكانوا يعتقدون أنهم يرون في نظرية نيوتن برهانهم الأعلى والمطلق على وجهة نظرهم، إذ لا يمكن أن تدخل فيها أي عناصر افتراضية أخرى غير تلك التي اخترتها التجربة بشكل مباشر. تسلّم إس غرافيسانده (S'Gravesande) كرسي الأستاذية في الرياضيات والفلك في جامعة لايدن في عام 1717 بخطبة افتتاحية حاول فيها تطوير هذه الأفكار الأساسية وتوضيحها بكل تفصيلاتها، لكنه اصطدم في هذا التطوير بالذات بمشكلة غريبة وعسيرة. إذا تنبأنا انطلاقًا من ملاحظات محددة بحالات أخرى لم نرصدها بصورة مباشرة، فإننا نستند في هذا التنبؤ إلى مسلمة (Axiom) تماثل الطبيعة، ومن دون هذه المسلمة، أي من دون افتراض أن القوانين التي نكتشفها اليوم في الطبيعة سوف تبقى فاعلة ومستمرة، لن يكون هناك أي أساس للاستنتاجات المستقبلية التي قامت على التجربة السابقة. والآن، كيف تكون هذه المسلمة ذاتها ممكنة الإثبات؟ أجاب إس غرافيسانده عن هذا السؤال بأنها ليست مسلمة منطقية صارمة وإنما هي مسلمة ذرائعية (pragmatische)، إنها نوع من

الصلاحية التي لا تنتج بشكل مباشر من ضرورة الفكر، بل من ضرورة الفعل. إن جميع أفعال الإنسان، وكل علاقة عملية له بالأشياء ستكون مستحيلة إذا لم يستطع الاعتماد على أن الدروس التي تعلمها في الماضي من التجربة سوف تكون صالحة للمستقبل أيضًا. وبناء عليه، فإن استنتاج المستقبل استنادًا إلى الماضي والحاضر ليس استنتاجًا منطقيًا شكليًا بالطبع، كما أنه ليس استنتاجًا قياسيًّا (sylogistisch) تجريبيًّا أيضًا، لكنه قياس لا يقل أهمية وضرورة. ولا تتخطى معرفة الأشياء المادية ومعرفة الطبيعة التجريبية للأشياء هذا القياس، لكن يحق لنا، بل يجب علينا أن نطمئن إلى مثل هذا الاستنتاج، وإلا فسوف يفقد الإنسان كل وسائل وجوده التجريبي وسوف تنتفي حياته الاجتماعية⁽¹⁰¹⁾.

بناء عليه، حدث هنا فجأة انعطاف غريب؛ إذ ما عاد يقين الفيزياء يستند إلى شروط المنطق المحض، بل بات يؤسس على شروط بيولوجية واجتماعية. حاول إس غرافيسانده نفسه التقليل من جدة هذه الفكرة وجذريتها، بلجوثه من جديد إلى شروح وتفسيرات ميتافيزيقية، يقول: «[...] وضع لنا مؤلف الطبيعة ضرورة التفكير من طريق القياس التي يمكن بالتالي أن تكون أساسًا شرعيًّا لتفكيرنا»⁽¹⁰²⁾. لكن في هذا الاستنتاج، في هذه الـ «التالي»، يبدو واضحًا الآن حدوث انتقال إلى نوع آخر من التفكير (μεταβασις εις άλλο γένος)، فهل تعلن الضرورة السيكلوجية والبيولوجية شيئًا للضرورة المنطقية ولحقيقتها «الموضوعية»؟ إن التجريبية الرياضية تقف هنا على عتبة التجريبية المشككة: إذ لا يمكن من الآن فصاعدًا تجنب الخطوة من نيوتن إلى هيوم، ولم يعد يفصل بين وجهتي النظر لديهما إلا حاجز رقيق جدًا حيث يمكن نفخة من الهواء إزالته. واضطر ديكارت، في سبيل وضع تمة لمفهومه عن مبدأ يقين المعرفة، للرجوع إلى «حقيقية الله»، وهذا يعني وضع هذه الحقيقية في موضع الشك إذا تم إنكار المفاهيم والمبادئ التي رأيناها في أقصى درجات الوضوح والإثبات، وجرى إنكار الصلاحية المطلقة لمفاهيم الرياضيات البحتة ومبادئها الأساسية. أما الآن، وعلى العكس من ذلك، فإنه من أجل إثبات صحة المبادئ الفيزيائية العليا، ومن أجل البرهنة على صحة التجربة، لا يُلجأ إلى حقيقة الله بل إلى نعمته، فمن نتائج هذه النعمة اعتبار أن القناعة الضرورية التي لا غنى عنها لحياة الإنسان، ينبغي أن يكون لها أساس موضوعي ما في طبيعة الأشياء. يمكننا - يستأنف إس غرافيسانده - الاستغناء عن النتائج المستمدة من القياس، إذا أردنا رؤية نعمة الخالق بأعيننا: «لأن يقين القياس مؤسس على ثبات قوانينه غير القابلة للتغيير، من دون أن يشعر الناس بذلك ويصيبهم الهلاك فورًا»⁽¹⁰³⁾. لكن مشكلة منهج المذهب الفيزيائي الأساسية تتحول ضمناً بهذا إلى مشكلة للعدالة الإلهية. وإذا ألغى سؤال العدالة الإلهية هذا أو حُكِم عليه سلبًا، فسوف يتخذ سؤال يقين الاستقراء الفيزيائي بذلك وجهًا آخر تمامًا. وهذا التحول هو الذي نجده بالضبط لدى هيوم. لقد وصلت التجريبية الرياضية إلى نقطة لا تستطيع فيها التعبير عن «عوامل الطبيعة» وتعليلها إلا من طريق نوع من «الإيمان». وقبل

هيوم بهذا الاستنتاج، بيد أنه جرد هذا الإيمان من جميع المكونات الميتافيزيقية، واستبعد منه جميع العناصر التجاوزية. هذا الإيمان لم يعد قائماً على أسباب دينية، بل على أسباب سيكولوجية بحتة، وينبع من ضرورة محاثة صرفة للطبيعة البشرية، وبهذا يُعد مذهب هيوم عن «الإيمان» استمراراً وحلاً ساخراً لسلسلة الأفكار التي ينبغي أن تكون قد جرت المحاولة عبرها لمنح العلم التجريبي ذاته أساساً دينياً. وحدث هذا الحل لسلسلة الأفكار في تبادل الأدوار بين العلم والدين من خلال علاقة أحدهما بالآخر. وليس الدين، نظرًا إلى حقيقته المتعالية «المطلقة»، هو ما يستطيع منح العلم سنداً قوياً، بل الذي يستطيع ذلك هو نسبة المعرفة العلمية التي تؤثر في الدين أيضًا. لا العلم ولا الدين قادران على تقديم تعليل «عقلاني» موضوعي صارم، ويجب علينا الاكتفاء باشتقاقهما [أي العلم والدين] من مصادرها الذاتية، وفهمهما في الأقل كتعبيرين عن سبب محدد وغريزة أصلية للطبيعة البشرية، حتى حين لا نكون قادرين على تعليلهما أيضًا.

الاستنتاج ذاته الذي تُدفع إليه هنا من ناحية مشكلة السببية (Kausalproblem)، يندفع إلينا من جهة أخرى عبر مشكلة الجوهر (Substanzproblem). وهنا أيضًا تنبأت التجريبية الرياضية بتبعية حاسمة، إذ رفضت التصور القائل إن هناك بين خصائص المادة الأساسية المتنوعة التي نتعرف إليها من خلال تجاربنا، علاقة ثابتة على شكل تسلسل، أي «وجود يتأسس بعضه على بعض»، وأن في المستطاع اشتقاق أحدهما من الآخر بالضرورة على نحو مفاهيمي صارم. ومثل هذا الاشتقاق كان المثال الذي وضعه ديكرت للفيزياء. إنه ينطلق من خصائص هندسية بحتة، ويحاول أن يبين كيف أن هذه الخصائص الهندسية تحوي في ذاتها بشكل كامل جميع الملامح الأخرى التي ننسبها في العادة إلى العالم المادي. إن جميع خصائص المادة، ومن ضمنها اللاخترافية (Undurchdringlichkeit) والوزن، يمكن اشتقاقها من الامتداد البحت؛ فالامتداد يمثل حقيقة جوهر العالم المادي ومضمونه، في حين أن الخصائص الأخرى كلها يجب خفضها إلى منزلة الأعراض (Akzidenzien)، أي الحالة القائمة على «الصدفة». وقد وضع نيوتن وأتباعه أيضًا في مقابل مثال ديكرت هذا، مثالاً استقرارياً بحتاً، وهم يشددون على أننا عندما نتمسك بالخط الإرشادي للتجربة بشكل صارم فسوف يقودنا دومًا إلى تلازم منتظم للخصائص، من دون أن نكون قادرين على اشتقاق إحدى الخصائص من الأخرى. ومن أجل تطوير هذه المسألة أيضًا، فإن نظرة إلى تعاليم الفيزيائيين الهولنديين ستكشف لنا الكثير. يشدد إس غرافيسانده وتلميذه وتابعه موشنبروك (Musschenbroek) باستمرار، على أنه من العبث التفريق بين الخصائص الجوهرية والخصائص العرضية للمادة، إذ لا يمكن البتة معرفة أن أيًا من قوانين الطبيعة التي سبق أن تثبتنا منها عبر التجارب في كل مكان ووجب أن نعدّها بناءً على ذلك قوانين عامة، كقانون القصور الذاتي (Trägheitsgesetz) على سبيل المثال، يكشف لنا عن خاصية جوهرية وضرورية للجسم. «وإذا كانت هذه القوانين نابعة من طبيعة المادة أو ينبغي اشتقاقها فحسب من خصائص أساسية محددة منحها الله للأجسام لكنها لا

تمثل في أي حال من الأحوال خاصية جوهرية وضرورية، أو إذا كان التأثير الذي نراه يستند إلى أسباب خارجية لا يمكننا من تكوين أي تصورات محددة عنها: كل هذا مجهول تمامًا بالنسبة إلينا». يمكننا النظر بيقين تجريبي إلى الامتداد والشكل، إلى الحركة والسكون، إلى الوزن والقصور الذاتي باعتبارها خصائص أساسية للمادة، لكن لا يوجد ما يحول دون أن يكون هناك إلى جانب هذه الخصائص المعروفة خصائص أخرى لا يمكن اكتشافها إلا مستقبلاً ربما، وأنا ينبغي أن ننظر إليها للسبب ذاته، أو ربما لأفضل منه، على أنها هي الخصائص الأولية والأصيلة⁽¹⁰⁴⁾. وضمن هذا الاعتبار أيضًا ينبغي لنا أن نقرر تنازلاً نهائيًا. وبدلاً من التمييز بين «الجوهر» و«المظهر»، وبدلاً من اشتقاق هذا من ذلك، يجب أن نأخذ موقعنا داخل عالم الظواهر، وبدلاً من الرغبة في «تفسير» خاصة انطلاقاً من أخرى، علينا أن نتوقف عند الحدوث المتزامن، عند التعايش المشترك للخصائص المختلفة التي ترينا التجربة إياها. ومن خلال هذا التنازل لا نبذل شيئاً من المعرفة الحقيقية، بل نحرر أنفسنا فحسب من أنموذج أعاق دائماً تطور المعرفة التجريبية وأربكها. يرى المرء إذا أنه انطلاقاً من هذه النظرة، حتى الحل النهائي لمفهوم الجوهر، وحتى افتراض أن تصوّر الشيء ليس إلا تصوّر مجموع حاصل جمع خصائصه، هي مجرد خطوة، فالانتقال يتم باطّراد وبصورة غير ملحوظة. إن محاولة فصل جميع المكونات «المتافيزيقية» من القاعدة الأساس للفلسفة التجريبية مضت في نهاية الأمر بعيداً، حتى أنها هدت الأساس المنطقي لهذه الفلسفة ووضعت موضع الشك.

- 3 -

في حين ظلت الفيزياء الرياضية ضمن حدود ظاهراتية صارمة، بل خطت إلى نتائج متشككة، اجترحت الفلسفة الشعبية الطبيعية العلمية وسلكت الطريق المعاكس تماماً، إذ لم يكن لديها أي حرج أو شك نقديين، ولم تُظهر أي ميل تجاه التنصل من النظرية المعرفية. كانت مدفوعة قدماً إلى معرفة ما الذي يجعل العالم متماسكاً في صميمه، وكانت تعتقد أن حلّ اللغز أضحى قريباً جداً، وأنها تكاد تلمس هذا الحل بالدين. وللوصول إلى هذا الحل، لا حاجة في الحقيقة إلى أي جهد إيجابي: كل المطلوب منا هو التغلب على المعوقات التي حالت حتى الآن دون تطور العلم الطبيعي، والتي منعت هذا العلم من المضي بعزم وتصميم في طريقه حتى النهاية. إن الذي منع العقل الإنساني من تحقيق الفتح الحقيقي للطبيعة، والشعور فيها أنه في بيته، هو الرغبة في طرح كثير من الأسئلة بشأنها، وأكثر مما يلزم لفهمها. إن المرء في حاجة فحسب إلى التغلب على السؤال عن «التعالي» كي تتوقف الطبيعة عن كونها لغزاً. جوهر الطبيعة ليس لغزاً غامضاً مستغلقاً على الفهم، بل إن العقل البشري هو الذي غلّفه بظلمة مصطنعة. ما يجب عليه هو أن يميّز نقاب الكلمات،

المفاهيم التعسفية، والأحكام الخيالية المسبقة عن وجه الطبيعة، وحينذاك يمكننا أن نراها مثلما هي: كلاً تاماً متحداً في ذاته، يسوّغ نفسه بنفسه، يحمل نفسه ويفسر ذاته بذاته تماماً. وأي تفسير يأتي من الخارج، ويبحث عن تفسير الطبيعة من خارج الطبيعة، لن يتسنى له بلوغ هدفه أبداً؛ فالإنسان عمل الطبيعة، وليس له أي وجود آخر إلا فيها. إنه يسعى عبثاً للانعتاق من قوانينها، فهو قادر على تجاوز هذه القوانين في أفكاره ظاهرياً فحسب. يُجهد العقل نفسه كثيراً في محارلته الطيران فوق حدود عالم المحسوسات: إنها عليه أن يعود دائماً إليه [أي إلى عالم المحسوسات]، لأن القوة الوحيدة التي مُنحت له تتمثل في ربط المعطيات الحسية بعضها ببعض، ففيها يُستنزف كامل المعرفة التي نستطيع اكتسابها عن الطبيعة، بيد أننا من الجهة الأخرى نعرف فيها إلى نظام واضح وتام، حيث لا يبقى أي شيء مبهماً أو غامضاً. إن لغز الطبيعة يتكشف أمام ذلك العقل الذي يستطيع الصمود في وجهه ويمتلك الجرأة للتحديق في عينيه مباشرة، لأن مثل هذا العقل لا يجد في الطبيعة أي تناقض أو انقسام، إذ يرى أنها وجود واحد وشكل واحد للنظام. إن جميع عمليات الطبيعة، ومن بينها الوقائع التي نعرفها بأنها الأحداث العقلية وكامل النظام الفيزيائي و«الأخلاقي» للأشياء، هي مشتقة بصورة كاملة من المادة والحركة، وتفتح فيها كذلك. «إن الوجود لا يعني أكثر من القدرة على الحركة، والكيونة في الحركة، والحفاظ على الحركة في ذاته، وتلقيها وإعادة إنتاجها من جديد، واحتذاب المواد التي يمكن أن توطن الوجود الخاص إلى ذاته، وإخراج تلك التي يمكنها أن تضعفه»⁽¹⁰⁵⁾. إن ما نحن عليه وما سوف نكونه وتصوراتنا وإرادتنا وأعمالنا، ليست سوى أثر إلزامي للكيونة والخصائص الأساسية التي منحتنا الطبيعة إياها، والظروف التي تتطور وتتغير هذه الخصائص من خلالها⁽¹⁰⁶⁾.

من هنا، ليست النتيجة التي تستطيع أن تؤكد لنا حقيقة الطبيعة نتيجة استدلالية أو منطقية أو رياضية، بل هي استنتاج ينطلق من الجزء إلى الكل. ولا يمكن حل لغز جوهر الطبيعة بأكمله وتحديده إلا انطلاقاً من جوهر الإنسان وحده. وتغدو فيزيولوجية الإنسان وفقاً لذلك نقطة انطلاق ومفتاحاً لمعرفة الطبيعة. لقد أزيحت الرياضيات والرياضيات الفيزيائية عن المكانة المركزية التي كانت تحتلها، وحل محلها عند مؤسسي المذهب المادي، علم الأحياء والفيزيولوجيا العامة. ينطلق لا ميتري من مشاهدات طبيّة، ويستعين هولباخ بالكيمياء وعلم الحياة العضوية بشكل خاص. ويعترض ديدرو على فلسفة كوندياك ويرى أنه لا يكفي البقاء متوقفين عند الأحاسيس البسيطة بوصفها العنصر الأساس لكل ما هو حقيقي، فالبحث ينبغي أن يتجاوز هذه الحدود، وعليه أن يظهر سبب أحاسيسنا، وهذا لا يوجد في أي مكان آخر غير تركيبنا الفيزيائي. وهكذا، فإن أساس الفلسفة غير موجود في تحليل الأحاسيس، بل في التاريخ الطبيعي وعلم النفس والطب. أوضح لا ميتري في كتابه الأول **تاريخ الروح** (*Geschichte der Seele*)، أن هذا التاريخ لا يمكن كتابته إلا من خلال التمسك المستمر بتوجيه العمليات الجسدية، وعدم القيام بأي خطوة لا

تطلبها ولا تبررها المراقبات الدقيقة للعمليات الجسدية. ومّر هو شخصيًا بمثل هذه المراقبة عندما أصيب بنوبة حمى، وأدرك على نحو قاطع أن حياته الانفعالية والفكرية بأسرها تمرّ بثورة كاملة سوف تحدد طبيعة دراسته واتجاه فلسفته برمتها⁽¹⁰⁷⁾. وباتت التجربة الحسية الجسدية منذ ذلك الحين دليلاً الأوضح: اعتاد أن يقول عن الأحاسيس «هؤلاء هم فلاسفتي»⁽¹⁰⁸⁾ (Voilà mes philosophes). ووفق ديدرو، فمن لا يكتفي بعالم المراتب هذا، ومن ينطلق من التأثيرات المراتبية ليسأل عن الأسباب الأصلية الخفية، ليس أكثر حكمة من فلاح ينسب حركة عقارب ساعته التي لا يمكنه فهم آليتها، إلى كائن روحاني خفي يختبئ فيها.

في هذه النقطة، التحقت الدوغمائية المادية بمسارات الظاهراتية، واستطاعت أن تستخدم أسلحة هذه الأخيرة من دون القبول بنتائجها، فالمادية تؤكد أيضًا أنها بعيدة عن نية تحديد الجواهر المطلق للمادة، إذ ليست هذه المسألة ذات أهمية حاسمة لاستنتاجاتها. «أواسي نفسي بكل طيبة خاطر» كتب لا ميري، «كوني لا أعرف كيف تتحول المادة الحاملة والبسيطة إلى مادة نشطة مركبة [...] مثلما لا أعرف شيئًا عن معجزات الطبيعة الغامضة ولا أستطيع أن أفهم تمامًا، على سبيل المثال، كيف تنشأ الأحاسيس والأفكار في أحد الكائنات، إلى حد أن حواسنا المحدودة تظهر كأنها مجرد كتلة غائط. ينبغي أن يسلم المرء لي بأمر واحد فقط، وهو أن المادة العضوية تحتوي في ذاتها على مبدأ الحركة، وهو ما يجعلها متمايزة بعضها عن بعض [...] وكل الحياة الحيوانية تعتمد على هذا التمايز». «إن سلوك الإنسان لا يختلف عن سلوك القردة والحيوانات العليا إلا بمقدار ما تختلف حركة الساعة الفلكية التي صنعها هاغنس (Huyghens) عن حركة ساعة بدائية». ولو احتيج إلى مزيد من الأدوات، ومزيد من التروس والنوابض لبناء آلة تبين حركة الكواكب مثلما تبين الساعة الوقت، ولو أن فوكانسون (Vaucanson) وضع مزيدًا من المهارة الحرفية في عازف الناي الآلي الذي صنعه أكثر مما وضع في بطئه⁽¹⁰⁹⁾، لكانت مهارته الحرفية كافية لصنع كائن قادر على الكلام، [...] إن الجسم البشري ليس أكثر من ساعة صنعت بتقنية هائلة وبراعة رفيعة»⁽¹¹⁰⁾. من العلامات المنهجية الفارقة لمادية القرن الثامن عشر أنها ما عادت تنظر إلى العلاقة بين الروح والجسد من زاوية نظر الجواهر، مثلما كانت تفعل المذاهب الميتافيزيقية الكبرى في القرن السابع عشر، بل من زاوية نظر السببية حصراً. أما السؤال عن العلاقة بين الجسد والروح، فينبغي ألا يربكنا، إذ يكفي أننا متأكدون من علاقة التأثيرات المتبادلة غير القابلة للانفكاك بينهما. وهنا لا وجود لأي خط فاصل: فالفصل بين الظواهر الجسدية والنفسية لا يعدو كونه تجريدياً محضاً ليس له أي أساس أو سند تجريبي. ومهما وصلنا بعيداً في صقل ملاحظتنا وتطوير تحليلنا التجريبي، فلن نصل أبداً إلى النقطة التي نستطيع فيها فصل النفسي عن الجسدي، فكل منهما معطى لنا في الآخر ومن خلاله، وكلاهما سبكة واحدة متكاملة، حتى أن إزالة أحدهما من دون تدمير الآخر غير ممكنة بتاتاً. ونظرًا إلى أننا لا نستطيع فهم جوهر الشيء والحكم عليه إلا من خلال تأثيره، فلا خيار آخر

أماننا للتعرف إلى طبيعته إلا باستنتاجها من الارتباط الضروري الذي لا ينفصم بين تأثيراتها في هوية الكائن. ولا ينبغي للمسافة التي تبدو موجودة بين المادة «الميتة» وظواهر الحياة، بين الحركة والإحساس، أن تربكنا هنا. إننا لا نعرف بالطبع كيفية نشوء الإحساس عن الحركة، لكن ألا يوجد مثل هذا الجهل هناك أيضًا حيث يتعلق الأمر بعلاقتنا بالمادة نفسها وبظواهرها الطبيعية؟ كذلك، لا نستطيع «فهم» عمليات الدفع الخالصة وعمليات نقل طاقة حركة محددة من كتلة إلى أخرى بشكل مفاهيمي بحت، مثلما لا نستطيع تفسيرها أيضًا. ويجب أن نكون قانعين بإدراكها من طريق التجربة. كما ينطبق الإدراك والملاحظة التجريبية ذاتها على ما يسمى المشكلة «السيكوفيزيائية»: ففي الحالة الأولى، كما في الثانية، تبدو المشكلة ملغزة من جهة وسهلة من جهة أخرى. وإذا اكتفينا بالتعبير عن التجربة وعدم السؤال عما وراءها، فسيتميّز لنا أن الارتباط الثابت بين الوجود الجسدي والوجود النفسي، وبين العمليات الجسدية وال نفسية هو نفسه كما بين الخصائص المختلفة للمادة. وحين لا نرى من السخف أيضًا أن ننسب إلى المادة خصائص أخرى إلى جانب الخاصية الأساسية التي هي التمدد، فلماذا علينا أن نتخوف إذاً من أن ننسب إليها كذلك القدرة على الإحساس والتذكر والتفكير؟ الفكرة في حد ذاتها لا تتلاءم مع المادة المنظمة، تمامًا كما هي خاصية اللااختراقية أو الكهربية أو المغناطيسية أو الوزن التي لا يمكن اختزالها جميعًا في مجرد التمدد، لكنها بالمقارنة مع الامتداد⁽¹¹¹⁾ شيء جديد ومختلف. وما ينطبق على الأحاسيس والتصورات ينطبق أيضًا على رغباتنا ودوافعنا، وعلى قرارات الإرادة لدينا، وعلى محفزاتنا الأخلاقية، فلسنا في حاجة من أجل فهمها إلى أي مبادئ أخرى أو فوق مادية، كما أننا لا نحتاج أيضًا إلى الرجوع إلى جوهر بسيط للروح لا يزيد على كونه كلمة فارغة. «لو أخذنا أبسط مبدأ للحركة، فسنرى أن الأجسام الحية تمتلك كل ما هي في حاجة إليه كي تتحرك وتحس وتفكر وتندم وتتصرف، بل وبكلمة واحدة: كل ما يتعلق بذلك فيزيائيًا وما يرتبط به سيكولوجيًا»⁽¹¹²⁾.

لكننا بهذا الاستنتاج المعروف للمذهب المادي، لم نمس النواة الفكرية، وإنما الجانب الخارجي فحسب؛ فالأمر يبدو مفارقة شديدة من النظرة الأولى، لأن إظهار هذه النواة لم يأت من جانب الفلسفة الطبيعية الخالصة، بل من جانب علم الأخلاق. إن المادية بشكلها الذي عرفه القرن الثامن عشر، وبالشكل الذي مثلته ودافعت عنه، لم تكن مجرد عقيدة علمية أو طبيعية أو ميتافيزيقية، بل كانت إلزامًا، فهي لا تريد تقديم فرضية عن الأشياء ثم إثباتها فحسب، وإنما كانت تأمر وتنهى، وهذا ما يراه المرء بوضوح استثنائي في كتاب هولباخ نظام الطبيعة (Système de la nature). يبدو مذهب هولباخ من النظرة الخارجية ممثلًا للنظام الأكثر دقة واتساقًا للمحتمية (Determinismus)، فصورة الطبيعة ينبغي ألا يُفحم فيها أي سِمة يمكن جعلها مفهومة فحسب من رغبات الإنسان وإرادته. في محيط الطبيعة، ليس ثمة ما هو عادل أو غير عادل، طيب أو شرير، إذ فيها تسود المساواة المطلقة؛ فجميع الأشياء والكائنات هنا متساوٍ في القيمة والمكانة، وجميع

الظواهر ضروري، وليس في إمكان أي كائن ضمن الظروف المحددة التي وجد فيها والخصائص المعينة التي أعطيت له، أن يتصرف بطريقة أخرى مغايرة لسلوكه الفعلي، ولذلك لا وجود في الطبيعة لأي شر أو ذنب أو اضطراب: «[...] إن كل ما يوجد هو ضمن نظام من طبيعته لا يستطيع فيه أي فريق الخروج على قواعد محددة وضرورية نابعة من الجوهر الذي أعطي له»⁽¹¹³⁾. لذلك، فإنه مجرد خداع خطير للنفس وضعف عقلي أن يعتقد الإنسان بكونه حرًا. إن بناء الذرة هو ما يعطيها شكلها، وحركتها هي ما يدفعها نحو الأمام. إن شروطاً غير معتمدة عليها هي ما يحدد طبيعتها ويوجّه مصيرها⁽¹¹⁴⁾. غير أن الفرضية المادية دخلت هذه المقولة في تناقض غريب، لأن مطلب سينوزا «لا تبسم، لا تندب، لا تحكم، بل افهم»⁽¹¹⁵⁾ لم يتحقق هنا بتاتاً. ومن النظرة الخارجية، يبدو مذهب هولباخ الفيلسفي الطبيعي أنه يسعى ليكون تحضيراً وتمهيداً لكل شامل، وكتابه نظام الطبيعة يمثل الأساس لكتابه النظام الاجتماعي و«أخلاق الكونية»، إذ لم يظهر الاتجاه الفعلي الذي هيمن على فكره ولم يتمثل قبل هذين العاملين. ينبغي للإنسان إذاً أن يتحرر من جميع الأوثان، ومن جميع الأوهام في ما يخص أصل الأشياء، فبذلك فحسب يمكنه أن يتولى ترتيب عالمه الخاص وترسيخه بهدوء واستقلالية وثقة بالنفس. وعلى العكس من ذلك، أعاق اللاهوت الروحاني حتى الآن كل تقعيد حقيقي مستقل للنظم السياسية - الاجتماعية، وهو معوق للعلم من ناحية أولى، إذ عرقل ارتقائه في كل منعطف. «إن اللاهوت هو بمنزلة عدو بالولادة للمعرفة التجريبية، واللاهوت - أي علم ما فوق الطبيعة - كان عقبة لا تقهر أمام تقدم العلوم، وعائقاً تعثر به العلم في كل خطوة في طريقه تقريباً، إذ لم يكن مسموحاً للفيزياء والتاريخ الطبيعي وعلم التشريح رؤية أي شيء سوى ما يمكن رؤيته من خلال الأعين الشريرة للمعتقدات الخرافية»⁽¹¹⁶⁾. بيد أن هيمنة هذه المعتقدات الخرافية تغدو أكثر خطراً عندما تُترك لها مهمة تشكيل النظام الأخلاقي، فهي حينئذٍ لن تقضي على المعرفة الإنسانية فحسب، بل سوف تسلب الإنسان الأساس الحقيقي لسعادته أيضاً، لأنها تثير مخاوفه بالآف الأشباح، وتسلب منه كل متعة بريئة في الحياة. ولا يجلب الشفاء هنا إلا الإعراض الحاسم والجذري عن كل ما هو روحاني. إن الأمر يتعلق باجتثاث الأفكار كلها عن الله والحرية والخلود مرة واحدة وإلى الأبد، كي لا يأتي من العالم العلوي الذي صنعتته هذه الأفكار ظاهرياً أي هجوم على هذا العالم يهدد نظامه العقلي ويدمره. وهذا الشكل ذاته من المحاجة موجود لدى لا ميثري في كتابه الإنسان الآلة. لن يغدو العالم سعيداً أبداً إذا لم يعقد العزم على أن يصبح ملحدًا. حين يختفي الإيمان بالله فإن جميع النزاعات اللاهوتية والحروب الدينية سوف تختفي أيضاً، «[...] ستستعيد الطبيعة الملوثة بسمّ مقدس حقوقها وطهارتها»⁽¹¹⁷⁾.

لكن وقع كتاب نظام الطبيعة ذاته في معضلة عسيرة، بظهوره في مظهر المحارب والمتنظّم، وبعدم اكتفائه بمواقف نظرية فحسب بل بوضعه معياراً للتفكير والاعتقاد الإنسانيين. إن مذهب الضرورة المطلقة لمسارات الطبيعة وقع هو أيضاً في شبكة براهينه الخاصة، فبأي حق يتم الحديث

عن «معايير» على أرضية هذا المذهب؟ وبأي مبرر يمكن هذا المذهب أن يطالب ويقوم؟ ألا تبدو الاحتماليات في هذا المذهب خيالاً بحتاً وألا تتحول إلى جبرية فحسب؟ وهل يتبقى لنا خيار آخر سوى اتباع هذه «الجبرية»؟ وهل نحن قادرون على توجيهها والتأثير في مسارها؟ حتى النقد الذي وجّه إلى كتاب نظام الطبيعة في القرن الثامن عشر كشف أيضاً عن الضعف الأساسي في البرهنة، فأشار فريدريك الكبير في كتابه المضاد إلى هذه النقطة قائلاً: «بعد أن ساق المؤلف [هولباخ] البراهين الأساسية ليثبت أن البشر مسيروّن في جميع تصرفاتهم بضرورة جبرية، وجب عليه أن يصل إلى نتيجة مفادها أننا لا نزيد على كوننا نوعاً من الآلات، دمی تحركها يد قوة عمياء. وفوق ذلك، يوجه الشتائم إلى القساوسة، إلى الحكومات، وإلى نظامنا التعليمي بأكمله، وهذا يعني أنه يعتقد أن البشر الذين يقومون بهذه الأنواع من النشاط أحرار، وذلك عبر إثباته أنهم عبید. أي غباء هذا وأي تناقض؟! حين يكون كل شيء مسيرًا من علل مُلزمة، تكون جميع النصائح، وجميع الدروس، وجميع المكافآت والعقوبات فائضة عن الحاجة وغير مفهومة [...] فهكذا تمامًا يمكن المرء أن يلقي المواعظ على شجرة بلوط ويحاول إقناعها بأن تنقلب إلى شجرة برتقال»⁽¹⁷⁸⁾. كان في إمكان جدلي أكثر دقة ومرونة مما كان لدى هولباخ، أن يحاول بالطبع التغلب على هذا النقد وردّه بمهارة، مستخدمًا حججه الخاصة. وقد رأى ديدرو بوضوح تام جميع التناقضات التي تنتهي إليها الجبرية، وعبر عن ذلك بشكل جلي، غير أنه في الوقت ذاته استخدم هذه التناقضات بوصفها قوة دافعة، ووسيلة نقل لتفكيره الذاتي، الديالكتيكي في العمق. اعترف بوجود حلقة مفرغة هنا، بيد أنه حولها في الوقت ذاته إلى لعبة عقلية بارعة ومتفوقة. وانبثق من هذا الدافع أحد ألمع أعماله وأكثرها أصالة، إذ أراد أن يثبت بروايته «جاك الجبري» (Jacques le fataliste) أن مفهوم «القدر» يقرر التفكير الإنساني، لكنه يبيّن في الوقت ذاته أن تفكيرنا في حالة نزاع دائم مع هذا المفهوم، وأن تفكيرنا حين يسلم بهذا المفهوم فإنه يجب عليه نفيه ضمناً والغاؤه. ولا يبقى أماننا إلا القبول بهذه الحقيقة بوصفها ضرورية، تمامًا مثلما تقبل أن مخالفة فكرة الضرورة التي نقرّها دائمًا عندما نتخيل شيئًا ما ونحكم عليه أو نلتفت به أو نلغيه، هي أيضًا ضرورة بالمقدار ذاته. وبحسب ديدرو، فإن هذه الحركة المزدوجة، وهذا التذبذب بين قطبي الحرية والضرورة، هو ما يغلّق دائرة وجودنا وتفكيرنا، ومن خلال هذه الحركة المزدوجة فحسب، وليس من خلال زعم أو إنكار أحادي الجانب وبسيط، ينشأ المفهوم الشامل للطبيعة؛ هذا المفهوم الذي يتحكم بالسؤال عن الخير والشر، عن التوافق والتعارض، عن الصح والخطأ، لأنه يتضمن القطبين ويحتويهما في ذاته من دون أي تفريق.

ظل القرن الثامن عشر في مجمله في معزل عن هذه الدوامة من ديالكتيك ديدرو، الذي انجرف فيه من الإلحاد إلى وحدة الوجود (Pantheismus)، ومن المادية إلى نظرية نفسانية الكل (Panpsychismus)، ثم يعود بالتناوب من واحدة إلى أخرى. لم يؤدّ كتاب نظام الطبيعة سوى دور

ضئيل وثنائوي نسبيًا في تطور الفكر في القرن الثامن عشر. حتى المفكرون الذين كانوا في الحلقة الأقرب إلى هولباخ، لم يرفضوا النتائج الراديكالية لهذا الكتاب فحسب، بل أنكروا مقدماته المنطقية أيضًا. وتجلى دقة هجاء فولتير في إصابتها كتاب هولباخ فورًا في نقطته الأكثر ضعفًا؛ إذ كشف فولتير بوضوح لا رحمة فيه، التناقض المتمثل في أن هولباخ الذي رفع راية الكفاح ضد الدوغمائية والتعصب، جعل فورًا فرضيته عقيدة ودافع عنها بتعصب حماسي. ورفض فولتير تأكيد تفكيره الحر والمصادقة عليه استنادًا إلى حجج كهذه، مثلما رفض أيضًا أن يتلقى من هولباخ وأتباعه «شهادة منكر الله»، وكان أكثر حدة في حكمه على عرض هولباخ والقيمة الأدبية لكتابه الذي صنّفه ضمن النوع الأدبي الوحيد الذي لم يكن يتسامح معه: «النوع الممل»⁽¹¹⁹⁾. في الحقيقة، فإن عمل هولباخ، بصرف النظر عن إسهابه وشطحاته البعيدة، هو عمل صلب وجاف كان يسعى جاهدًا وبوضوح ليس إلى أن يستبعد من إدراك الطبيعة العناصر الدينية كلها فحسب، بل والعناصر الجمالية أيضًا، وإلى عدم استخدام قوى الشعور والخيال جميعها. فمن الغباء تمجيد الطبيعة وعبادتها، في حين أنها تبدو عمياء ومحكومة بالضرورة. «فلنفكر في أننا الجزء الحساس من كلِّ هو نفسه لا يمتلك إحساسًا، كلُّ تفتى جميع أشكاله ومكوناته حال ظهورها وإن استمرت مدة قد تطول أو تقصر... فلننظر إلى الطبيعة على أنها ورشة هائلة تشتمل على كل ما هو ضروري لإنتاج هذه التكوينات التي نراها أمامنا [...] ودعنا لا نُرجع عمل الطبيعة إلى علة مُتخيَّلة لا وجود لها إلا في دماغنا»⁽¹²⁰⁾. كان غوته، من دون ريب، يفكر في كلمات مثل هذه عندما قال إنه وأصدقائه من شبيبة شتراسبورغ، شعروا عندما سمعوا بأن الموسوعيين يتجولون بين أعداد لا تحصى من الأنوال والبكرات في مصنع ضخّم للنسيج، تصدر صريرًا وخشخشة تشوش الرؤية والإحساس، كيف أن المسارات يعتمد بعضها على بعض بصورة لا تدرك، وكيف أن المرء، عندما يرى كمية المستلزمات المطلوبة لإنتاج قطعة من القماش، يشعر بالاشمئزاز من المعطف الذي يرتديه. وعن كتاب نظام الطبيعة، يقول غوته إنه لم يستطع ولا أصدقائه أن يفهموا كيف لمثل هذا الكتاب أن يكون خطيرًا: «لقد بدا لنا حزينًا جدًّا وسيميرًا»⁽¹²¹⁾، كأنه الموت، حتى أننا لم نستطع المكوث في حضوره إلا بجهد جهيد، وكنا نرتعد أمامه وكأننا أمام شبح»⁽¹²²⁾. تستند ردة الفعل المعاكسة التي ظهرت تجاه عمل هولباخ حال صدوره، إلى أنه أثار ضده حفيظة القوى الدينية والفنية في ذلك العصر، هذه القوى التي لم تكن تسعى إلى إعادة تشكيل المذاهب الجمالية فحسب، بل ساهمت أيضًا في بناء فلسفة الطبيعة في القرن الثامن عشر وواصلت المساهمة في ذلك؛ إذ كان يمثل هذه القوة رواد حركة مهياة للمساهمة في تطوير العلم الطبيعي والشروع في حقبة جديدة لهذا العلم.

لاحظ ديدرو، الذي ربما كان يملك الحس الأكثر رهافة بين مفكري القرن الثامن عشر، في مقالته في تفسير الطبيعة (*De l'interprétation de la nature*) المنشورة في عام 1754، أن القرن يبدو كأنه بلغ نقطة تحول مهمة، لا بل حاسمة. نحن نعيش في لحظة إعلان ثورة كبرى للعلوم: [...] أجرؤ على الزعم أنه لن يكون هناك بعد مئة عام ثلاثة علماء هندسة كبار في أوروبا. لقد بلغ هذا العلم ذروته، وسوف يظل واقفاً بصورة أساسية حيث تركه أويلر⁽¹²³⁾ وبرنولي [...] ودالامبير ولاغرانج، فقد أقام هؤلاء أعمدة هرقل التي لا يمكن تجاوزها⁽¹²⁴⁾. إننا على علم بمدى عدم تحقق هذه النبوءة في ما يتعلق بتاريخ الرياضيات البحتة: لم تكن المئة عام التي تنبأ بها ديدرو قد انقضت عندما توفي غاوس (Gaus) الذي اتخذت الرياضيات على يديه شكلاً جديداً وتوسعت حدودها من خلاله من ناحية المضمون والمنهج إلى حدٍّ لم يكن القرن الثامن عشر بقادر على التنبؤ به، ومع ذلك كان وراء توقعات ديدرو أساس صحيح من الشعور، فما كان يريد تسليط الضوء عليه والرأي الذي مثله هو أنه لم تعد للرياضيات السيادة المطلقة في دائرة العلوم الطبيعية، فقد أخذ ينمو منافس لا يمكنها هزيمته، ومهما وصلت الرياضيات من الكمال داخل مجالها أو بلغت من الدقة والصرامة في تطوير مفوماتها، فإن لهذا الكمال أيضاً حدوده الضمنية، وهي [أي الرياضيات] لن تستطيع تحطيم مفوماتها الخاصة التي صنعتها بنفسها، كونها لا تمتلك أي مدخل إلى واقع الأشياء التجريبي الملموس، ولا يستطيع فتح هذا المدخل أماننا سوى التجربة والملاحظة المنفردة الموثوقة للطبيعة. لكن كي نفسح المجال لهذا المنهج التجريبي أن يصير فعّالاً وأن يثمر في جميع الاتجاهات، يجب علينا أن نضمن استقلاله التام ونرفع عنه كل وصاية. وبناء عليه، لا تكفي في مجال العلوم الطبيعية مكافحة المنهج العقلي الميتافيزيقي وحده، بل الرياضي أيضاً، إذ حالما لا يكتفي الرياضي بتطوير عالمه المفاهيمي فحسب، بل يغدو على قناعة بأنه قبض على الحقيقة على نحو كامل في شبكة مفاهيمه، فإنه هو نفسه يكون قد تحول إلى ميتافيزيقي. «حين دان علماء الهندسة الميتافيزيقيين، كانوا بعيدين عن التفكير بأن كل علمهم كان في الحقيقة ميتافيزيقاً⁽¹²⁵⁾. بهذا الاستنتاج بدأ يتلاشى مثال العلم الطبيعي الرياضي الذي هيمن على علم الفيزياء بأسره في القرن الثامن عشر ودفعه قدماً، وصعد إلى مكانه مثال جديد، هو مطلب العلوم الطبيعية الوصفية الخالصة. وقد سجل ديدرو هذا المثال في خطوطه العريضة ووصفه قبل أن تتحقق تفصيلاته الكاملة بمدى طويلة، وتساءل: لماذا لا نمتلك حتى الآن على الرغم من كل التطور اللامع للمعرفة الرياضية، إلا معرفة ضئيلة أكيدة لا يرقى إليها الشك في مجال الطبيعة؟ هل يوجد نقص في العباقرة، أم هناك نقص في البحث والتأمل؟ إطلاقاً، فالسبب يكمن أكثر في خطأ بتقدير العلاقة بين المعرفة المفاهيمية والمعرفة الواقعية. «وشغلت العلوم التجريدية طويلاً [...] أفضل العقول [...] وتكاثر المصطلحات والكلمات بلا نهاية، بيد أن معرفة الحقائق تخلفت عنها [...] ومع ذلك، فيها - بصرف النظر عن الشكل الذي تكون عليه - الثراء الحقيقي للفلسفة. إنه مما ينتمي إلى

الأحكام المسبقة للفلسفة العقلانية، كون الشخص الذي لا يستطيع أن يحصي قروشه بالكاد أكثر غنى من شخص لا يملك سوى قرش واحد. لسوء الحظ، انشغلت الفلسفة العقلانية بالمقارنة والربط بين الحقائق أكثر بكثير مما انشغلت بجمع حقائق جديدة⁽¹²⁶⁾. هذه الكلمات صاغ ديدرو شعارًا مميّزًا ومثيرًا يعلن عن شكل جديد من التفكير، إذ أخذ يظهر الآن أمام العقل المشغل بالإحصاء والعد والحساب، أي اتجاه الفلسفة العقلانية في القرن السابع عشر، توجّه جديد بات يسعى إلى سيطرة بلا حدود على الحقيقة بأكملها، وينشغل بنزاهة بها، بغض النظر عما إذا كان من الممكن قياس هذه الحقيقة وحسابها أم لا. وحتى لو ظل بناء مثل هذه الأنظمة والمفاهيم متواصلًا، إلا أن أحدًا ما عاد يتجدد نفسه في شأن أهميتها الحقيقية واتساعها: «سعيد هو الفيلسوف المنهجي الذي منحته الطبيعة، مثلما منحت أبيقور أو لوقريطوس أو أرسطو وأفلاطون، نخيلة سعيدة وبلاغة كبيرة وفنًا للتعبير عن أفكاره في صور مؤثرة وسامية. إن البناء الذي أقامه قد ينهار ذات يوم، إلا أن تمثاله يبقى قائمًا تحت الأنقاض»⁽¹²⁷⁾. من هنا، يمتلك النظام في الأساس معنى خاصًا أكثر مما هو عام، وجماليًا أكثر مما هو موضوعي منطقي. لا غنى عنه كأداة للمعرفة، غير أن المرء لا يجعل من نفسه عبدًا لشيء لا يزيد على كونه أداة. يمتلك الإنسان النظام من غير أن يمتلكه النظام: «قد يكون لك خليعة، شريطة أن لا تمتلكك الخليعة»⁽¹²⁸⁾ *Laidem habeto, dummodo te Lais, non* (habeat). لقد أخذ اتجاه بحثي جديد، هو في الوقت ذاته مزاج جديد، بالظهور، وشرع يطالب بمبرر لذاته واعتراف بمنهجه في البحث.

يمكن هذا المبرر أن يبدأ بالاعتبار الذي كان مستخدمًا في الفيزياء الرياضية، إذ شدد تلامذة نيوتن وأتباعه دائمًا أثناء كفاحهم ضد فيزياء ديكارت «العقلانية» على وجوب استبدال مطلب الوصف الكامل لمجريات الطبيعة بمطلب تفسير الطبيعة⁽¹²⁹⁾. وبدلًا من التعريف الذي كان جاريًا ومهيمنًا في الرياضيات البحتة، يجب أن يحل الوصف. وفي ما يتعلق بالفيزيائيين، يناهل بالطبع الوصف الدقيق لإحدى الظواهر قياسه: ما يمكن وصفه بدقة حقيقية هو ما يمكن تحديده بالقيم العددية البحتة، والتعبير عنه من خلال العلاقة بين تلك القيم الرقمية فحسب... وفي الانتقال من الفيزياء إلى علم الأحياء، اكتسبت مسألة الوصف الخالص معنى آخر. ما عاد الأمر متعلقًا الآن بتحويل الواقع المدرك بصورة مباشرة إلى مجموع من الكميات، وإلى شبكة من الأرقام والمقاييس، بل ببقائه في شكله الخاص المميز. ينبغي عرض هذا الشكل المميز للواقع المائل أمامنا بكل الثراء في كينونته مثلما في كامل ثراء صيرورته أيضًا. وهذا العرض نقض مباشر للتصنيف المنطقي في مفاهيم الفئات والأنواع التي بها نحاول عادة فهم الطبيعة. تفضي هذه المفاهيم بصورة حتمية إلى تصور محدود، وبدلًا من أن تؤدي إلى إدراك شامل لمحتواها تقود إلى ضموره ونضوبه. يجب أن نعمل ضد مثل هذا الضمور، من طريق البحث عن مفاهيم وبنائها، بما يتيح لنا احتضان الثراء الفردي والخصوصية الفردية لظواهر الطبيعة والتمسك بها، وأن نبقي في الوقت ذاته

متصفين بالمرونة في مفهوماتنا مرونة ظواهر الطبيعة ذاتها. أما أنموذج بناء المفهومات هذا ومثاله، فوضعه ديدرو بشكل خاص في كتابه عن علم النبات، حيث يقول: «لو تجرأت لأعلنت بياناً متناقضاً بأنه لا يوجد ضمن ظروف معينة ما هو أكثر إجهاداً وإسرافاً في الوقت ذاته من المنهج. [...] إنه دليل يقودنا إلى الحقيقة لا يجوز إفلاته أبداً، وحالما يغيب عن أنظارنا نضل بالضرورة الطريق. لو أن أحدهم أراد أن يتولى تعليم طفل الكلام من طريق البدء بالكلمات التي تبدأ بحرف الألف، ثم التي تبدأ بحرف الباء... وهكذا، فسوف ينقضي نصف عمره قبل أن ينتهي من الأبجدية. إن المنهج رائع في المجال المنطقي، لكنه ضار في رأيي في مجال التاريخ الطبيعي عموماً وحقل علم النبات على وجه الخصوص»⁽¹³⁰⁾. وهذا لا يعني أن هذين العلمين [أي التاريخ الطبيعي وعلم النبات] يتخيلان عن التنظيم والمنهجية، إنه يعني فحسب أن الشكل الخاص بهما من التنظيم والمنهج ينبغي ألا يكون مستمداً من فروع المعرفة «العقلانية»، بل ينبغي أن ينبع من الموضوعات الخاصة لكل منهما.

لم يكن ديدرو بقادر على رفع هذا المطلب بمثل هذا التحديد والحسم لو لم يكن ذلك محققاً بمعنى من المعاني لمقاييس العصر التي كانت سائدة في الوقت الذي طرح فيه أفكاره عن تفسير الطبيعة؛ ففي ذلك الوقت بالذات ظهرت مجلدات بوفون الثلاثة الأولى من التاريخ الطبيعي، وبذلك تم إنجاز أنموذج جديد لمعرفة الطبيعة كان إلى حد ما نظيراً لعمل نيوتن مبادئ رياضية للفلسفة الطبيعية (*Philosophiae naturalis principia mathematica*). إنه ولو لم يكن من المستطاع مقارنة عمل بوفون من حيث المحتوى والأصالة والإبداع بعمل نيوتن، إلا أنه لم يكن يقل عنه في ما يتعلق بالمنظور المنهجي، لأنه يعبر بوضوح تام عن اتجاه أساسي في بناء مفاهيم العلم الطبيعي ويقدم هذا الاتجاه في الاتساع العظيم لخطة كونية. واعتباراً من المدخل الذي يفتح هذا العمل، يرى بوفون أنه سيكون من غير المجدي ومن الخطأ إيجاد أنموذج أحادي صارم لمعرفة الطبيعة وضم فروع البحث الفردية تحت لوائه وإخضاعها له، لأن مثل هذه الأحادية المنهجية تحقق بسبب التعارض بين الرياضيات والفيزياء، كون «حقيقة» الرياضيات لا تتمثل في أي شيء آخر غير نظام من الفرضيات التحليلية البحتة يرتبط بعضها ببعض برابط الضرورة الصارمة، التي لا تتعبّر في نهاية المطاف سوى عن المحتوى المعرفي نفسه دائماً لكن بأشكال مختلفة، غير أن هذا المفهوم للحقيقة سرعان ما يفقد معناه وقوته حالما نقرب من مجال الواقع ونحاول التأقلم فيه. وهنا، أي في هذا الواقع، حيث لا نتعامل مع مفاهيم من صنعنا الخاص ولا نحدد بأنفسنا شكلها وخصائصها، ونستطيع استنباط بعضها من بعضها الآخر، يختفي التبصر الذي نمتلكه لدى المقارنة بين الأفكار المجردة. وهنا أيضاً لا يمكننا الخروج أبداً من نطاق المحتمل، وينبغي إذاً أن نلزم أنفسنا بدليل التجربة ومسارها الحصري: فالتجربة هي القادرة على منحنا ذلك الشكل الوحيد من اليقين، الذي لا تقدر عليه سوى حقيقة الموضوعات الفيزيائية. علينا أن نجعل الملاحظة أكثر تعدداً ودقة، وأن نعمم الحقائق

ونربطها معاً من خلال الاستدلال القياسي، حتى نصل أخيراً إلى مستوى من المعرفة تتغاضى فيه عن اعتماد الجزء على الكل، وعن استناد التأثيرات الخاصة إلى تلك العامة، فنحن ما عدنا نقارن الطبيعة بمفهوماتها فحسب، وإنما نقارنها الآن بذاتها نفسها إلى حد ما، ونرى كيف يتعلق أحد أحداثها بالآخر، وكيف تشكّل معاً في نهاية الأمر كلاً لنشاط واحد⁽¹³¹⁾. لن نستطيع فهم هذه الوحدة عندما نحاول تبويبها في أصناف وأنواع، فمثل هذه المعرفة لا تقدم سوى نوع من مصنفات القوائم والمصطلحات (Nomenklatur) لكنها لا تقدم نظاماً للطبيعة. وقد يكون ذلك مهماً، لا بل لا غنى عنه كي يمنحنا نظرة عامة عن الحقائق، لكن ليس هناك ما هو أشد خطراً من الخلط بين هذه العلامات المجردة وما تشير إليه، أي عندما يجعل المرء من التعريفات الاسمية تعريفات حقيقية، ثم يتوقع منها تفسيراً ما لـ «جوهراً» الأشياء. ووفق بوفون، اصطدم كتاب فلسفة علم النبات (*Philosophie der Botanik*) للينيه بهذا الجرف؛ فهو يتناول خصائص وسمات عشوائية على نحو اعتسافي، ويحاول تصنيف المملكة النباتية بناء عليها، ويعتقد أنه من خلال هذا الإجراء الذي لا يزيد على كونه مدخلاً وتصنيفاً تحليلياً، قادر على إعطائنا صورة عن ترابط هذه المملكة النباتية وتنظيمها وهيكلتها. بيد أننا لا نستطيع الحصول على مثل هذه الصورة إلا بعد أن نقرر أن نعكس هذا الإجراء المقترح هنا من أساسه. علينا بدلاً من التمييز تطبيق مبدأ الارتباط، وبدلاً من تصنيف الكائنات الحية في أنواع يختلف بعضها عن بعض اختلافاً حاداً، دراستها من خلال علاقات القرابة بينها، وانتقالها من نوع إلى آخر، وتطورها وتحولها، فهنا توجد الحياة الحقيقية مثلما هي في الطبيعة، وما دامت الطبيعة تتقل من فصيلة إلى أخرى، وفي الأغلب من نوع إلى آخر في خطوات غير مرئية، حيث تحدث مراحل وسطى عديدة تبدو أنها تنتمي جزئياً إلى هذا النوع وجزئياً إلى ذلك، فليس أمامنا سوى أن يتبع الفكر جميع هذه التحولات الدقيقة والخفية، وأن يقسمها بدرجة من المرونة، بما يتيح له القدرة على فهم حركات الظواهر الطبيعية. من هنا، خطأ بوفون بتصميم في اتجاه «مذهب اسمي» (Nominalismus)، معلناً بوضوح أنه لا وجود في الطبيعة لغير الأفراد، ولا وجود للأشياء والأجناس. وهو يعتقد أنه يستطيع أن يرى تأكيداً لهذا الرأي في كل مكان من خلال الملاحظة، فالحيوانات الموجودة في إحدى القارات لا توجد في قارة أخرى، وحين نظن أننا نكتشف الفصيلة نفسها فإنها تكون من التغيير والتعديل حتى لا نكاد نميزها. وهل نحتاج إلى شاهد آخر كي نفتتح أن طابع الكائنات الحية ليس قابلاً للتغيير، وأن طبيعتها مختلفة، وأنها مع مرور الزمن قد تتغير كلياً، وأن الأقل اكتمالاً والأضعف تجهيزاً إما تكون قد انقرضت أو هي في طريقها إلى الانقراض مع الزمن؟⁽¹³²⁾

أما ما تعنيه مبادئ بوفون هذه بوصفها تمهيداً للمذهب تطور عام، فهذا لا يحتاج إلى نقاش هنا. ففي السياق الذي نحن بصدده يحمل محتواها أهمية أقل مما يحمل شكلها، في وقوفه إلى جانب مثال محدد للمعرفة تحقق بصورة ملموسة وبالتدرج مثلما قدمته أعمال بوفون بمُجمَلها؛ فالبنية المستقلة

للمعرفة البيولوجية أخذت تظهر هنا أول مرة بوضوح، وأثبتت نفسها إزاء شكل الفيزياء النظرية. ما عاد منهج العلم الطبيعي يستمد قانونه حصرياً من الرياضيات، إذ تمّ الآن، إلى حد ما، اكتشاف بؤرة في الشكل الأساسي للمعرفة التاريخية. ومن الفقرة المعروفة في كتاب كانط نقد ملكة الحكم (*Kritik der Urteilskraft*)، الذي مثل أول تطوير يتصف بالحدة والوضوح لكتاب علم آثار الطبيعة (*Archäologie der Natur*)⁽¹³³⁾، يبدو من الوهلة الأولى بجلاء أنها كُتبت بالرجوع إلى عمل بوفون. يقول بوفون: «مثلما يستعين المرء في تاريخ الإنسانية بالوثائق ويفحص قطع العملة والميداليات ويفك ألغاز المخطوطات القديمة كي يقف على الدورات في هذا التاريخ ويحدد مراحل الأحداث العقلية، هكذا أيضاً ينبغي أن يتصفح أرشيف التاريخ الطبيعي للعلم، ويستخرج التماثيل من أحشاء الأرض، ويجمع الأبقاض وجميع علامات التغيير المادية التي يمكن أن تعيدنا إلى عصور الطبيعة المختلفة، في مجموعة كاملة واحدة من الشواهد. تلك هي الوسيلة الوحيدة لتحديد أي نقطة ثابتة في لانهائية المكان، وللعثور على بعض العلامات القليلة على الطرق السرمدية للزمن»⁽¹³⁴⁾. تتمثل في هذا الإجراء قوة العلم الطبيعي الوصفي الخالص، الذي صار يجلّ في علم الأحياء بالتدرج محل طريقة المفاهيم المدرسية المنطقية التي كانت سائدة حتى الآن، استناداً إلى السمة التي كانت تميّز نوعاً من فصيلته. وبالمعنى الدقيق للكلمة، فإن المعرف وحده هو ما يوصف بوضوح ويحدد بدقة: «إن الموصوف بدقة هو المعرف جيداً»⁽¹³⁵⁾. بهذا التعرّف في طبيعة بناء مفاهيم العلوم الطبيعية وهدفها، تعرّف أيضاً تصور المحتوى الرئيس للأحداث الطبيعية. حتى المذهب الرياضي - المنطقي للتعريف طالب منذ ديكارت بالتفسير الميكانيكي الصارم للطبيعة بصفته صورتها المقابلة ونتيجتها المباشرة. لكن عندما تحول مركز الثقل في الملاحظة من التعريف إلى الوصف، ومن النوع إلى الفرد، لم تعد الميكانيكية صالحة لتكون أساساً مقنعاً وحيذاً للتفسير، إذ تهيأ التحول إلى تصور للطبيعة لا يقتصر على كون الصيرورة من الكينونة، بل يهدف إلى اشتقاق الكينونة من الصيرورة وجعلها مفهومة.

- 5 -

تعلّب نظام ديكارت سريعاً في فرنسا على المقاومة التي أبدتها تعاليم الكنيسة وأتباع الفلسفة المدرسية من فيزيائي «الأشكال الجوهرية» (*substantiellen Formen*)، وواصل التقدم بسرعة منذ منتصف القرن السابع عشر ليس بين العلماء فحسب، إذ أصبح من خلال عمل فوتونيل أحاديث في تعدد العوالم جزءاً من «الثقافة» الاجتماعية العامة. كان تأثير الديكارتية عارماً ومستمرّاً، فلم ينبج منه حتى أولئك المفكرون الذين كانوا في توجهاتهم الأساسية يقفون ضدها. وكان مذهب ديكارت في القرن السابع عشر أساساً لشكل العقل الفرنسي، وأثبت هذا الشكل أنه من القوة

والصلابة ليستطيع أن يحتوي في ذاته حتى على المضامين المعارضة له ويجعلها تنضوي تحته (136). لكن هذه الهيمنة لمذهب ديكارت لم يكن لها وجود في إنكلترا أو ألمانيا؛ ففي ألمانيا تشكل بناء الحياة العقلية تحت تأثير أفكار لايبنتز الأساسية، التي اضطرت حقاً إلى التقدم بصورة تدريجية واحتلال مكانتها خطوة إثر خطوة، إلا أنها حققت على الرغم من ذلك تأثيراً هادئاً وعميقاً. وفي إنكلترا، لم تكن الفلسفة التجريبية وحدها هي التي وتجهت انتقادات كانت تزداد حدة إلى المنظومة الديكارتية، خصوصاً تلك المتعلقة بالأفكار الفطرية (eingeborenen Ideen) وبصيغة مفهوم الجوهر، فإلى جانب ذلك كان في إنكلترا أيضاً شكل لا يزال قائماً من أشكال الفلسفة الطبيعية مرتبط على نحو مباشر بنظرية عصر النهضة عن الدينامية، ويجاول من خلالها الرجوع إلى المصادر القديمة، خصوصاً التعاليم الأفلاطونية الحديثة. كانت مدرسة كامبردج هي أول من استخلص هذه النزعات وقدمها بصورة منهجية، وقد رحب أحد المفكرين الأساسيين في هذه المدرسة، هنري مور، بفلسفة ديكارت في بدء الأمر بحماسة، معتقداً أنها تمثل الانتصار النهائي للروحانية، وأنها أنجزت الفصل الجذري بين المادة والروح، وبين الجوهر المتمدد [الجسم] والجوهر المفكر [العقل]. بيد أن مور في تطويره اللاحق للمذهب الطبيعي، وصل في هذه النقطة بالذات إلى القطيعة مع الديكارتية، حيث اتهم ديكارت أنه لم يكف بالتفريق بين هذين الجوهرين، وإنما مضى في ذلك بعيداً، حيث باتت أي صلة واقعية بينهما غير ممكنة، والهوة التي أقامها بينهما غير قابلة للجسر. أما بالنسبة إلى مور، فتقوم وحدة حياة الطبيعة على العلاقة بين هذين الجوهرين وعلى تأثيرهما المشترك. سوف تتعرض وحدة الطبيعة للدمار، وسوف تموت هذه الحياة إذا جعلنا المجال العقلي يبدأ بالوعي الإنساني الذاتي أولاً، أي حينما يمحصر المرء مجال العقل في منطقة الأفكار «الواضحة الجلية». غير أن إدراك استمرارية الأشكال الطبيعية يعارض مثل هذا التقييد ويجعله غير ممكن من ناحية ميدئية، إذ لا وجود البتة لأي صدع بين الأشكال المتنوعة للحياة، خصوصاً في الطبيعة العضوية الماثلة أمامنا في كل مكان، وفي شكل الوعي الذاتي أيضاً. هناك سلسلة واحدة من المراحل غير منقطعة في أي مكان، تبدأ من العمليات الحياتية الأكثر بدائية وصولاً إلى أعلى العمليات الفكرية، ومن الأحاسيس المظلمة والغامضة إلى أعلى درجات الإدراك الانعكاسي. وإذا كانت التجربة تعلمنا مثل هذا الارتباط فيجب أن نتقبله الأفكار، وإذا كانت الظاهرة تشكل تسلسلاً غير منقطع فينبغي أيضاً ألا يوجد مثل هذا التناقض الجذري في المبادئ ومسوغات التفسير، مثلما تزعم تعاليم ديكارت الذي ينكر حياة النبات والحيوان ويرفضها، وهو يجعل من هذه الأخيرة آلات أوتوماتيكية، وبذلك يضحى بها في سبيل الميكانيكية. وتصدت تعاليم مور ومذهب كدوورث (Cudworth) في «الطبائع التكوينية» (plastischen Naturen) لهذا الرأي، فالحياة ليست محصورة في ملكة التفكير والوعي الذاتي، بل تعبر عن ذاتها بشكل أكثر شمولاً وأصاله في قوة التكوين. يجب أن نفر بأن الحياة موجودة في جميع الكائنات، التي تقدم الدليل في طريقة وجودها وأشكالها الخارجية الممكن إدراكها بحواسنا على أن قوة التكوين فاعلة فيها. ومن أبسط أحداث الطبيعة حتى أكثرها

تعقيداً، ومن الكائنات العضوية البدائية حتى أعلاها وأكثرها تنوعاً، تمتد هذه السلطة وهذه التراتبية من «الطبائع التكوينية»، ولا يمكن أن يتأسس نظام الكون وعلاقاته إلا في هذه «الطبائع الكونية»، وليس في الكتلة والحركة فحسب⁽¹³⁷⁾.

سلك لايبنتز في نقده ديكارت طريقاً مختلفاً، إذ عارض مبدأ الطبائع التكوينية معارضة قاطعة⁽¹³⁸⁾، فهو بصفته عالم أحياء وميتافيزيقا، وضع ظاهرة الحياة العضوية في مركز تأملاته، لكنه اجتهد من جهة أخرى أن لا يهاجم ثانية مبدأ التفسير الطبيعي الرياضي العظيم الذي قدمه ديكارت للعلم، أو يقيده بأي شكل. لذلك كان مفكرو مدرسة كامبردج يتحدثون عن «المرض الرياضي» (Morbus mathematicus) عند ديكارت، ويرون فيه البلاء الأساسي لمذهبه في الطبيعة، فإن لايبنتز يؤكد العكس: مذهب الحياة يجب تشكيله، من حيث لا يحدث فيه أي تعارض مع أسس المعرفة الرياضية - الفيزيائية. ولا يمكن وفق لايبنتز ضمان وحدة وجهتي النظر وتأكيد تناغمها المتناسب إلا عندما يسلم المرء بقابلية جميع ظواهر الطبيعة بلا استثناء للتفسير بطريقة رياضية وميكانيكية صارمة، وبأن مبادئ الميكانيكية ليست موجودة في الامتداد والشكل والحركة فحسب، بل ينبغي إرجاعها إلى أصل آخر. إن الميكانيكية هي البوصلة الفكرية التي تدلنا على الطريق الوحيد الأكيد في عالم الظواهر، وهي القادرة على إخضاع جميع الأحداث لـ «مبدأ السبب [الكافي]» (Satz vom Grunde) وجعلها بذلك قابلة للإدراك عقلياً، وللتفسير بصورة كاملة. لكن بهذا النوع من التفسير لم يصل فهم العالم بعد إلى غايته. هذا الفهم لا يمكنه الاكتفاء فحسب بالمرور الاستطرادي بالظواهر ونظامها الزماني - المكاني، وبدلاً من الانتقال من أحد عناصر الحدث إلى عنصر آخر مجاور له مكانيًا وزمانيًا، وبدلاً من أن تنتج على حدة كل مرحلة من المراحل التي يمر بها أحد الأجسام العضوية في سياق تطوره، وتربط بينها وفقاً لعلاقة السبب والنتيجة، ينبغي طرح السؤال عن سبب السلسلة الكاملة. إن هذا السبب لا ينتمي إلى السلسلة بصفته أحد عناصرها، لكنه يكمن وراءها، وكما نكتشفه علينا مغادرة النظام الرياضي - الفيزيائي للظواهر والانتقال إلى نظام الجوهر الميتافيزيقي: علينا تحليل المشتقات، القوى المشتقة عبر القوى البدائية الأصلية. وقد أراد لايبنتز إنجاز هذا التعليل في نظامه عن المونادولوجيا، فالنونادات هي الموضوعات التي ينبثق منها جميع الأحداث، وليس مبدأ فاعليتها وتطورها المستمر الارتباط الميكانيكي بين الأسباب والنتائج، وإنما الارتباط الغائي (Teleologische). إن كل موناد هو «كمال أول» (Entelechie) حقيقي، ويسعى إلى نشر جوهره وتطويره والارتقاء من مرحلة معينة من مراحل التشكل إلى مرحلة أعلى أكثر كمالاً. وما نسميه هنا حدثاً «ميكانيكياً» لا يمثل، انطلاقاً من ذلك، سوى التمثل الحسي والتعبير عن العملية الدينامية الفاعلة في الوحدات الجوهرية داخل القوى الغائية. هكذا، فإن الامتداد الذي اعتقد ديكارت أنه وجد فيه جوهر الجسم، مستمد من «غير الممتد»، و«الواسع» مستمد من «الكثيف»، و«الميكانيكي» مستمد من «الحيوي». «إن ما يتجلى في

المادة ميكانيكيًا أو امتدادًا هو دينامي ومونادي يتركز في الكمال الأول ذاته، حيث مصدر الميكانيكية وتعبيرها، لأن جميع الظواهر هي تعبير عن المونادات»⁽¹³⁹⁾.

هكذا، ومع كل التسليم بحقوق التفسير الرياضي للطبيعة، أُرسيّت أسس «فلسفة العضوي» الجديدة، أو في الأقل حُددت مشكلة جديدة كان تأثيرها ملحوظًا في كامل تطور فلسفة الطبيعة في القرن الثامن عشر. لم يكن ما حصّ دائمًا على هذه المشكلة دوافع نظرية مجردة، ولا تأملات تجريدية هي ما اقتانت عليه، ولم تكن الرؤية الجمالية الكلية للعالم التي مثلتها عقول ذات ميول فنية بأقل أهمية من ذلك؛ فمفهوم لايبنتز عن «التناسق» كان التداخل المتبادل بين هذين الجانبين ملحوظًا. غير أن أهمية هذه الدوافع الجمالية ظهرت بصورة أكثر وضوحًا في ما يتعلق برؤية جديدة للطبيعة عند شافيتسيري، الذي استند في تطوير فكرته عن الطبيعة إلى مفكري مدرسة كامبردج ومذهب «الطبائع التكوينية»، إلا أنه رفض جميع استنتاجاتها الباطنية (mystische) التي استخلصها هنري مور بشكل خاص من هذا المذهب، وكان جهده يهدف إلى صوغ مفهوم الشكل بصورة خالصة، بصورة يتبدى فيها أصله الروحي، أي «فوق الحسي»، وكان في الوقت ذاته يسعى إلى الحفاظ على خصائصه الميثية الخالصة. كان شافيتسيري ينظر إلى العالم بوصفه عملاً فنيًا، وكان يريد الوصول من هذا العمل الفني إلى الفنان الذي شكّله، والذي يتجلى على نحو مباشر في جميع تشكيلاته. إن هذا الفنان لا يتصرف وفقًا لأنموذج خارجي عليه محاكاته فحسب، ولا يتبع في إبداعه خطة محددة معطاة مسبقًا. إن فاعليته مقررة بشكل تام من الداخل، وهي تبعًا لذلك غير قابلة للوصف من خلال تناظر مع أحداث خارجية، أو من خلال تأثير هيئة في هيئة أخرى. كذلك، يتخذ الآن مفهوم الغرض (Zweckbegriff) الذي يهيمن على فلسفة شافيتسيري بأسرها ويتغلغل فيها، موقعًا جديدًا ومعنى آخر. وكما لا نسعى في الأعمال الفنية والمتعة الجمالية إلى غرض، لأن غرض مثل هذا النشاط يتمثل في فعله الخاص في الخلق والتأمل، فإن الأمر نفسه صحيح أيضًا في ما يتعلق بـ «عبقرية» الطبيعة، فهي لا توجد إلا في فعلها، بيد أن جوهرها لا يتجلى في فعلها المفرد أو في مجموع أفعالها معًا، بل في الفعل وفي الشكل ذاتها فحسب، وهذا الفعل هو أيضًا المصدر الأصلي للجمال: «[...] إن من يصنع الجمال، وليس المُجمَل، هو الجميل حقًا»⁽¹⁴⁰⁾.

وتمسك شافيتسيري بضمينية دافع الغرض التي جاءت من فلسفته الجمالية في فلسفة الطبيعة أيضًا واتخذت هنا وجهة عقلية جديدة. وهنا أيضًا نخطى شافيتسيري أنموذج مفكري مدرسة كامبردج؛ إذ فهم هؤلاء المفكرون «الطبائع التكوينية» على أنها لا غنى عنها في أي عملية عضوية، جوهريًا كقوى ثانوية، بوصفها قوى خاضعة لقوانين الإرادة الإلهية وتوجيهاتها. يقف الله فوق العالم بصفته الغاية النهائية للعالم (Telos)، وبصفته مبدأً متعالياً، في حين تعمل الطبائع التكوينية على بناء التفصيلات وتشكيلها، بتفويض من المبدأ الأعلى الذي يتولى الغايات الكلية فحسب. ويحتفي عند شافيتسيري أيضًا التعارض بين القوى العليا والقوى الدنيا، بين قدرة الله العليا والقوى

«الشيطنية» للطبيعة. إنه يرى الواحد في الكل والكل في الواحد. ووفق هذه الضمنية الجمالية لا يوجد في الطبيعة أيضًا فوق وتحت، وداخل وخارج، فقد زال هذا التناقض المطلق بين الـ «هنا» والـ «هناك»، بين هذا العالم والعالم الآخر. وتجاوز مفهوم «الشكل الداخلي» جميع هذه الفوارق: «فهذا هو مضمون الطبيعة؛ ما كان صالحًا في الخارج يصلح في الداخل»⁽¹⁴¹⁾. أخذ تيار عنيف لشعور جديد تجاه الطبيعة يتدفق من هنا في التاريخ العقلي للقرن الثامن عشر. وكان تعني شافستيري بالطبيعة حاسمًا لتطور التاريخ العقلي الألماني على وجه الخصوص، حيث أطلق هذا التغني القوى الأساسية التي شكلت رؤية هيردر (Herder) وغوته الشاب للطبيعة⁽¹⁴²⁾.

لكننا بالطبع نقف، مع رؤية هيردر وغوته للطبيعة، خارج حدود حقبة التنوير، وهنا أيضًا لم يوجد أي انقطاع في فكر القرن الثامن عشر، إذ تم العبور إلى هذه الحدود بصورة متواصلة تمامًا. وكان نظام لايبنتز وفكره الكوني منذ البداية ضامنًا لوحدة هذا التطور واستمرارته. وابتداء من منتصف القرن، أخذ يظهر في الثقافة الفرنسية أيضًا، بقوة ووضوح متزايدين باستمرار، تطور في مفهوم لايبنتز عن الموناد. وهنا في فرنسا، كان موبرتوي هو من أقام هذا الجسر بين ألمانيا وفرنسا. بيد أن موقفه الشخصي من لايبنتز لم يكن خاليًا من التناقض، ومع ذلك لا يمكن إنكار القرابة الموضوعية بين فلسفته الميتافيزيقية وفلسفة الطبيعة، ونظرية المعرفة عنده وأفكار لايبنتز الأساسية، إذ استند في فرضيته عن مبدأ العاقبة الصغرى في مقولته عن مبدأ الاستمرارية وتعليله إياها، وفي مذهبه عن ظاهراتية المكان والزمان، إلى أفكار لايبنتز الأساسية، لكنه حاول تحيُّب الربط المباشر في هذا الصدد مع لايبنتز: على الرغم من القبول الضمني بتعاليم لايبنتز الأساسية، ظل موبرتوي متمسكًا بوجوب نقد نظام لايبنتز في حد ذاته والتصدي له، خصوصًا بالصيغة التي تم تلقيها على أيدي فولف وتلاميذه. وانقلب موقف موبرتوي الغامض والممتبس هذا في نزاعه مع يوهان صموئيل كونينغ وبالأعلى عليه⁽¹⁴³⁾. أما في نظريات موبرتوي البيولوجية فيظهر الاعتماد على لايبنتز - الذي أشار إليه كونينغ - أكثر وضوحًا مما في رأيه عن مبدأ الفعل الأصغر (Principe de la moindre action). وهذه النظريات البيولوجية متضمنة في بحث باللاتينية بعنوان أطروحة ميتافيزيقية افتتاحية في النظام الكوني للطبيعة (*Dissertatio inauguralis metaphysica de universali naturae*) (systemate) نُشر في عام 1751، مع الزعم بأنه عملٌ لشخص يدعى الدكتور باومان (Baumann)، وبأن مكان الطبع هو إيرلانغن (Erlangen). وتكمن الأهمية التي اكتسبها هذا العمل في تاريخ الفكر، في حقيقة أنه تضمن أول محاولة للمصالحة بين الخصمين الكبارين اللذين وقف أحدهما مقابل الآخر في فلسفة الطبيعة في القرن السابع عشر، والتسوية بينهما وبين تعاليمها الأساسية. كان موبرتوي أول رائد لأفكار نيوتن في فرنسا؛ فهو سبق فولتير في النضال من أجل أفكار نيوتن، مهبطًا بذلك الطريق له⁽¹⁴⁴⁾، لكنه استنتج مبكرًا أن مبدأ نيوتن عن الجاذبية لا يمكن أن يشكل أساسًا كافيًا للعلم الطبيعي الوصفي والإدراك ظواهر الحياة العضوية وتفسيرها. صحيح أن فكرة

نيوتن الأساسية أثبتت نفسها في الفلك والفيزياء بشكل عظيم، لكن عند الانتقال إلى الكيمياء فإننا نقف، مثلما يشدد موبرتوي، أمام مشكلات جديدة تمامًا لا يمكن حلها من طريق هذه الفكرة الأساسية وحدها. وإذا أراد المرء أيضًا التمسك بالمبدأ العام للجاذبية المتبادلة للكتل في الكيمياء بوصفه أساس التفسير النهائي، ينبغي في الأقل منح مبدأ الجاذبية معنى آخر أوسع نطاقًا من معناه في الفيزياء. ويقف المرء أمام انقلاب آخر للمعنى عندما يخطو من الكيمياء إلى علم الأحياء، وعندما ينشغل بتوضيح تكوين أحد أنواع النبات أو الحيوان. إن مشكلة التكاثر أو أسئلة علم الوراثة المعقدة لا يمكن حلها بأدوات فيزيائية خالصة، بل من المتعذر صوغها بصورة كاملة من خلال وجهة النظر الفيزيائية هذه، فهنا [أي في علم الأحياء] ينبغي الرجوع حتمًا إلى مفهوم أساسي آخر للمادة غير ذلك الذي تعرضه الفيزياء. لا مبدأ الامتداد (كما عند ديكارت) ولا مبدأ الجاذبية (كما عند نيوتن) بقادرتين على تقديم شيء لإدراك الظواهر الحياتية، ناهيك باشتقاق هذه الظواهر من أي منها. ولا يتبقى أمامنا سوى إضافة خصائص أخرى تتعلق مباشرة بحقائق الحياة إلى الخصائص الفيزيائية، مثل اللااختراقية والحركة والقصور الذاتي والوزن. وهنا يعود موبرتوي ثانية إلى لايبنتز، الذي أوضح أن التفسيرات الحقيقية والأساسية لمجريات الطبيعة لا يمكن العثور عليها في الكتلة فحسب، بل يجب علينا هنا الرجوع إلى الماهيات البسيطة التي يمكن وصف طبيعتها بمصطلحات الوعي، أي من خلال محمولات (Prädikate) التصور والسعي. ويصرّ موبرتوي أيضًا على عدم إمكان الوصول إلى تفسير تام للطبيعة إذا لم نصمم على اعتبار المحمولين كليهما ينتميان إلى العناصر الأصلية للوجود، بدلًا من اعتبارهما خصائص مشتقة. ومن جهة أخرى، أراد موبرتوي بطبيعة الحال ألا يتبنّى تلك الجذرية التي فصل بها لايبنتز بين عالم الماهيات وعالم الظواهر، وبين عالم العناصر «البسيطة» والعناصر «المركبة»، ولم يشأ في مقارنته مفهوم الموناد أن يفهم الوحدات الأساسية التي ينبثق منها جميع أحداث الطبيعة بوصفها مسائل «ميتافيزيقية»، مثلما فعل لايبنتز، بل رأى أنها مسائل فيزيائية. وكى يتسنى لنا الوصول إلى هذه الوحدات، ينبغي ألا نغادر العالم المادي في ذاته، ولسنا في حاجة إلى تجاوز المستوى الذي يقع فيه الوجود والضرورة الماديين، بل علينا بالطبع توسيع مفهوم المادة بحيث لا يستبعد حقائق الوعي الأساسية، بل يتضمنها في ذاته. وبكلمات أخرى: ينبغي ألا نكتفي في تعريف المادة بخصائص مثل الامتداد واللااختراقية والجاذبية... إلخ فحسب، بل بالرغبة والنفور أيضًا والذاكرة. أما الاعتراض بأن هذا الربط يتضمن تناقضًا، وأنه لا يمكن توحيد محمولات متباينة تمامًا بل متناقضة في الموضوع نفسه، فينبغي ألا يربكنا هنا، لأن هذا الاعتراض يصح حصرًا إذا انطلقنا من أن التفسيرات التي استخدمها علماء الطبيعة هي تعريفات للحقيقي، تميّز جوهر الأشياء وتعبر عنه بصورة تامة. وحين يُنظر - مثلما فعل ديكارت وأتباعه - إلى الوعي والتفكير بوصفهما من خصائص الروح الحاسمة، وإلى الامتداد بوصفه الخاصية الجوهرية للجسد، يكون من المنطقي حينئذ، أي عند الفصل بين هذين الجانبين كونها خاصيتين مختلفتين، أن نسند إلى أحدهما صفة ونفيها عن الآخر. غير أن هذا

الإقصاء المتبادل لا يمكن القبول به في حالة إدراك أن تفكيرنا يقتصر على معرفة السمات التجريبية فحسب. أما كيف ترتبط هذه السمات داخلياً معاً، وما إذا كانت متلائمة أو غير متلائمة بناء على جوهرها، فإننا لا نستطيع أن نسأل، ولا نريد ذلك، ويكفي أنها - بحسب خبرتنا - تأتي دائماً معاً، وأنتا نستطيع إدراك وجودها المشترك الثابت. «إذا كان كل من التفكير والامتداد خاصيتين فحسب، فإننا نستطيع بصورة جيدة أن نعزوهما إلى موضوع لا نعرف جوهره الحقيقي. [...] إن الوجود المشترك للتفكير والامتداد لا يقل غموضاً عن الوجود المشترك للامتداد والحركة. ويمكن بالطبع أن نشعر بمعارضة أقوى عندما ننسب الامتداد والتفكير إلى الموضوع نفسه أكثر مما نشعر بذلك في الربط بين الامتداد والحركة: هذا لا يتأتى إلا من كون التجربة ترينا على نحو دائم وأكد الارتباط بين الامتداد والحركة، وإننا نستطيع رؤية ذلك بصورة مباشرة، في حين لا يمكن أن ندرک الارتباط بين التفكير والامتداد إلا من خلال الاستنتاج والاستدلال الاستقرائيين»⁽¹⁴⁵⁾.

إذا كان من الممكن التغلب على هذا النحو على الاعتراضات المنطقية والميتافيزيقية التي تقف ضد التجاور والتناسق بين الخصائص «النفسية» و«الفيزيائية» في مفهوم المادة، فيمكن الآن بناء فلسفة طبيعية من دون عوائق. لا يمكننا مطلقاً التفكير في اشتقاق الوعي مما لا وعي فيه، فحينئذ ندعي خلقاً حقيقياً من العدم. وسيكون من العبث تفسير نشوء الروح الحية بالتحاد ذرات لا تمتلك إحساساً أو ذكاء أو أيّ خصائص نفسية أخرى⁽¹⁴⁶⁾. لذلك ليس هناك أي إمكان آخر سوى افتراض وجود الوعي بوصفه ظاهرة أصلية في الذرة نفسها، وليس لأنه نشأ عن الذرات، بل تطور فيها وارتقى باستمرار إلى درجات أعلى من الوضوح. هكذا، ومع تطبيق موبرتوي هذا البرنامج على هذه الشاكلة، لم يتبق الكثير من المبدأ الأساس المميز لفلسفة الطبيعة عند لايبنتز. لقد تخشنت روحانية لايبنتز هنا إلى شكل غامض ضبابي من حيوية المادة (Hylozoismus). إن للمادة في ذاتها روحاً، وتمتع بإحساس ورغبة وماهيات معينة من مشاعر التعاطف والنفور، وإن كل جزء من المادة لا يمتلك مثل هذه «الغريزة» التي تدفعه إلى البحث عما يلائمه من جهة، وإلى تجنب ما لا يلائمه من جهة أخرى، فحسب، بل إن كل جزء يمتلك إحساساً خاصاً كذلك. وحين يرتبط الجزء بأجزاء أخرى في كتلة أكبر، فإنه لا يتخلى عن هذا الإحساس الذاتي، بل ينشأ من الاتحاد بين هذه الجزئيات ذات الأرواح وعيٍ جمعي جديد يتشارك فيه جميع العناصر التي اشتركت في بناء الكل، ويذوب بعضها في بعضها الآخر. «وبما أن الاستقبال هو خاصية جوهرية للعناصر، فإنه لا يمكن أن يفنى أو يقل أو يزيد. إنه قادر من خلال الاتحاد المتنوع للعناصر فحسب، أن يحصل على تعديلات متعددة، غير أن الاستقبال ينبغي أن يبني دائماً المجموع ذاته في ما يتعلق بالكون بوصفه كلاً. وعلى الرغم من عدم قدرتنا على تتبع هذا المجموع ومعرفته [...]، وعلى الرغم من أن كل عنصر يدخل في اتحاد مع عنصر آخر يحتلط وعيه بوعي الآخر ويفقد إحساسه الذاتي الخاص، فإننا لا نحتفظ بأي ذكرى لوضع العناصر الفردية السابق. ويبقى أصلنا لغزاً تاماً أمامنا»⁽¹⁴⁷⁾.

يستند ديدرو في عمله أفكار في تفسير الطبيعة إلى أطروحة موبرتوي هذه، بيد أنه كان ناقداً أكثر حدة من أن تخفى عليه عيوبها؛ إذ لم يجانبه الصواب عندما لم ير في محاولة موبرتوي هذه تجاوزاً للمادية، بل مجرد تنوع عليها. ووضع في مقابل هذه المادية المهذبة رؤية أخرى محض دينامية للطبيعة. وحين يدور الأمر حول فلسفة ديدرو، فسوف يكون من الخطر بالطبع إطلاق اسم محدد على رؤيته الفلسفية الكلية التي تمثله في كل مرة، أو حصر رؤيته الفلسفية الكلية في هذا الوصف، فأفكار ديدرو لا يمكن إدراكها إلا في أثناء طيرانها وحركتها المستمرة الدائبة والحائرة، فهذه الحركة لا تبقى متوقفة عند أي نتيجة، ولا يمكن معرفة طبيعة هذه الحركة أو قصدتها انطلاقاً من أي نقطة في مسارها؛ ذلك أن ديدرو غير «موقفه» مرات لا تحصى في مسار حياته، وهذا التغيير لم يكن بطبيعة الحال صدفة أو تعسفاً قط، بل هو تعبير عن القناعة بأنه لا يمكن النظر إلى الكون من خلال وجهة نظر فردية، وليست هناك زاوية نظر يمكنها تقديم الكون بصورة تلائم سعته وتنوعه الداخلي وتغيّره الدائم، لذلك لا يسعى فكر ديدرو إلى البقاء ثابتاً في مكان واحد والتعبير عن نفسه في صيغ نهائية؛ فالكون عنصر متدفق ومتقلب، بيد أن الفكر كان يعتقد أنه يقترب عبر هذه الحركة السريعة من الحقيقة. لكن هذه الحقيقة ذاتها لا تبقى واقفة، بل هي في حالة تدفق وإعادة تشكل مستمرين. ولا يمكن الإحاطة بهذا الكون المتحول بلا حدود وإدراكه إلا من خلال فكر مرّن متحرك، وهذا يعني من طريق فكر ينتقل من حيثية إلى أخرى، ولا يكتفي بالنظر في ما هو متوافر و متاح فحسب، بل يسعى إلى مواجهة غزارة الإمكانيات بحماسة ليعيشها ويختبرها جميعاً⁽¹⁴⁸⁾. أصبح ديدرو بهذه الخصوصية في فكره، واحداً من أوائل المفكرين الذين تجاوزوا صورة العالم السكونية في القرن الثامن عشر وحوّلها إلى صورة دينامية خالصة، وقد بدت له النماذج المفاهيمية ومحاولات التصنيف التجريدي كلها محدودةً وغير كافية، أو صالحةً فحسب للإمساك بحالة المعرفة في لحظة معينة. لكن لا تجوز إقامة أي حدود أمام المعرفة من خلال مثل هذه النماذج، ولا يجوز اشتقاق أي أحكام مستقبلية منها. ينبغي أن نبقي منفتحين على كل جديد، ولا يجوز السماح لأي نظم أو لوائح ثابتة أن تضيق أفق التجربة. وفي ضوء وجهة النظر هذه سار ديدرو بخطوات واسعة نحو مفهوم جديد لفلسفة الطبيعة. إنه بما لا طائل من ورائه أن نضع للطبيعة حدوداً ونسعى إلى إدراجها في أجناسنا وأنواعنا، فالطبيعة لا تعرف سوى التنوع والتباين التامين. لا شكل من أشكال الطبيعة يبقى مثلها هو، فكل منها هو مجرد حالة عابرة من توازن القوى التي تشكلها، والتي يمكن أن تتوقف في لحظة ما عن كونها موجودة، أو سوف تفعل ذلك. «ألا يحق الافتراض بصورة خاصة أن الأنواع تنشأ، تماماً مثل الأفراد، وتكبر وتدم وتختفي؟ إن عناصر الحيوانية التي كانت متناثرة ومتفرقة من قبل في كتل من المادة، وصلت إلى الاتحاد لتكوين جنين، ومرّ هذا الجنين بمراحل لا تحصى من التطور، انتقل في أثنائها من الحركة إلى الشعور، ومن ثم إلى القدرة على التخيل، ومن بعد ذلك إلى التفكير الواعي ثم إلى الانعكاس [...] وربما تكون قد فصلت بين

مراحل التطور هذه ملايين السنين، وقد تأتي ملايين أخرى أيضًا⁽¹⁴⁹⁾. «من يعرف جميع أنواع الحيوانات التي كانت قبلنا؟ ومن يعرف الأنواع التي سوف تأتي بعدنا؟ فكل شيء يتغير، وكل شيء عابر، ولا يبقى دائمًا سوى الكل وحده. ينشأ الكون ويفنى باستمرار، فهو يبدأ وينتهي في كل لحظة [...] لا يوجد في محيطات المادة التي لا يمكن الإحاطة بها، شذرة صغيرة واحدة تشبه غيرها أو ذاتها في لحظة معينة، «فدائما يولد نظام جديد للأشياء: هذا هو الشعاع الأزلي للكون [...]». وفي ما يتعلق بالفلاسفة، فليس هناك سفسطة أشد خطورة وخداعًا من «سفسطة اليوم الواحد»، أي «الزائل» (Le sophisme de l'éphémère)، أي الاعتقاد بأن الكون سوف يبقى بالضرورة مثلما هو الآن، فوجوده لا يعدو كونه لحظة عابرة تطفو في صيرورته الأزلية، وليس في وسع أي فكرة أن تقيس بداهة وبشكل مسبق الحالة التي سوف تسفر عنها هذه الصيرورة في وقت من الأوقات⁽¹⁵⁰⁾. «إن نظامًا جديدًا للأشياء يولد من جديد دائمًا» (Rerum novus nascitur ordo)، هو الشعاع الذي قدم ديدرو الطبيعة في ضوءه، وهو يصلح أيضًا للموقع الذي احتله ديدرو نفسه في تاريخ الفكر في القرن الثامن عشر. لقد أرسى نظامًا جديدًا للأفكار، ولم يتجاوز النتائج التي كانت سائدة حتى الآن فحسب، لكنه ساءل أيضًا أشكال التفكير التي أوصلت إلى مثل هذه النتائج وحاولت أن تجد فيها معقلها وتمترس فيه.

(76) الأحجام (أو الأجسام) المنتظمة الخمسة، ويطلق عليها أيضًا «أحجام أفلاطون»، هي أحجام مشكّلة من عدد معين من الأسطح المثلثة أو الخمسة، وأولها الهرم الرباعي السطوح (Tetrahedro). (الترجم)

(77) يتألف الكون، بحسب أرسطو، من ثمانية مدارات متراكزة: الأرض في الوسط والكواكب السبعة (بما فيها الشمس والقمر) التي تدور حولها. (الترجم)

(78) Thomas von Aquin, «Summa theologia,» Part 1 (Quaestio 1, Art. 8), in: *Opera Omnia*, vol. IV (Rom, 1888), p. 22.

(79) للمزيد يُنظر خصوصاً:

Ernst Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon: Untersuchung zur Geschichte der altprotestantischen Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1891).

(80) Giordano Bruno, «De immenso et innumerabilibus seu de universo et mundis,» (Book 5,

Chap. 12) in: *Opera latine conscripta publicis sumptibus edita*, vol. I/1 (Books 1-3), Ed. by Francesco Fiorentino (Neapel: D. Morano, 1879-91), pp. 191-398, and vol. I/2 (Books 4-8), Ed. by Francesco Fiorentino, pp. 1-318, vol. I/2, p. 158.

(81) يُنظر هنا العرض الأكثر تفصيلاً في مقالي:

Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I (Berlin, 1922), pp. 276ff. [ECW 2, pp. 230ff.].

(82) Alexander Pope, «Intended for Sir Isaac Newton,» In Westminster Abbey, in: *Select Poetical Works*, p. 302.

(83) Bruno, «De immenso» (Book 8, Chap. 9), vol. I/2, p. 310.

(84) Jean le Rond d'Alembert, «Essai sur les élémens de philosophie, ou sur les principes des connaissances humaines» (Chap. 1) dans: *Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie*, vol. IV, nouvelle ed. (Amsterdam, 1763),

يُنظر ص 39 وما بعدها من هذا الكتاب.

(85) عن أعمال مونتسكيو العلمية الطبيعية، يُنظر على سبيل المثال:

Charles-Augustin Sainte-Beuve, «Montesquieu,» dans: *Causeries du Lundi*, vol. VII, verifiziert nach, 3^{ème} ed. (Paris: [s. d.]), pp. 41-84: p. 46.

(86) يُنظر مزيداً من التفصيلات عن مجال هذه الأدبيات المتعلقة بالفيزياء اللاهوتية

ومحتواها في:

Daniel Mornet, *Les Sciences de la nature en France, au XVIIIe siècle. Un chapitre de l'histoire des idées* (Paris: A. Colin, 1911), pp. 31ff.

(87) أي تحول خبز القربان وخره إلى جسد المسيح ودمه. (المترجم)

(88) François-Marie Voltaire, «Le Philosophe ignorant» (1766) (Chap. 25) dans: *Œuvres complètes*, Philosophie, vol. I, vol. XXXI, pp. 73-145, p. 107.

(89) Bernard LeBouyer de Fontenelle, «Entretiens sur la

pluralité des mondes» (1.Aband) dans: *Œuvres complètes*, vol. II/1, pp. 1-81: pp. 10 f. [Quotation p. 11].

(90) Immanuel Kant, «Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt,» in: *Werke*, vol. I, Ed. by Artur Buchenau, pp. 219-370: p. 231 (Akad. - Ausg. I, 229).

(91) في ما يتعلق بالفرق بين تفسير الطبيعة ووصفها أو «التعريف» و«الوصف» عند نيوتن ومدرسته، يُنظر:

Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. II (Berlin, 1922), p. 401 [ECW 3, p. 337].

(92) Isaac Newton, *Optice: sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus Lucis, Libri tres* (Book 3, Quaestio 31), new ed. Translated into Latin by Samuel Clarke (Lausanne/Genf, 1740), pp. 303ff.

(93) Étienne Bonnot de Condillac: «Traité des systèmes,» dans: *Œuvres complètes*, vol. II, et «La Logique ou les premiers développements de l'Art de Penser,» (Part 2, Chap. 7 u. ö.), dans: *Œuvres complètes*, vol. XV, pp. 317-463: p. 433ff. u. ö.

(94) François - Marie Voltaire: «Le Philosophe ignorant» (Chap. 10), p. 81, et «Traité de métaphysique» (1734), spéc. Chap. 3ff., pp. 28ff.

(95) d'Alembert, «Essai sur les éléments de philosophie» (Chap.

6), pp. 59ff.

(96) Baruch de Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (Part 1, Propos. 33, Demonstr.), in: *Opera quae supersunt omnia*, vol. I, pp. 149-416: p. 213.

(97) «[...] Ieges naturae universales, secundum quas omnia fiunt et determinantur, nihil esse nisi Dei aeterna decreta, quae semper aeternam veritatem et necessitatem involvunt». Baruch de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (Chap. 3, § 7), p. 32.

(98) Gottfried Wilhelm Leibniz, «Brief an pierre Varignon vom 2. Februar 1702,» in: *Mathematische Schriften*, Ed. by Carl Immanuel Gerhardt, vol. IV: Briefwechsel zwischen Leibniz, Wallis, Varignon, Guidi Grandi, Zandrini, Hermann und Freiherrn von Tschirnhaus (Halle an der Saale, 1859), pp. 91-95: p. 94.

(99) لمعرفة الأهمية التي كانت لعمل هؤلاء الباحثين الطبيعيين في هولندا في تطور الفكر الفرنسي وفي فولتير خصوصاً، يُنظر مقالة:

Pierre Brunet, *Les Physiciens hollandais et la méthode expérimentale en France au XVIIIe siècle* (Paris, 1926).

(100) Christiaan Huyghens, *Traité de la lumière*, deutsch: *Abhandlung über das Licht*. Worin die Ursachen der Vorgänge bei seiner Zurückwerfung

und Brechung und besonders beider eigenthümlichen Brechung des isländischen Spathes dargelegt sind (Vorrede), Ed. par Eugen Lommel (Leipzig, 1890) (Ostwald's Klassiker der Exakten Wissenschaften, vol. 20), pp. 3f.

(101) يُنظر:

Willem Jacob Storm van s'Gravesande, *Oratio inauguralis, de matheseos, in omnibus scientiis, praecipue in physicis, usu, nec non de astronomiae perfectione ex physica haurienda* (Leiden, 1717), and *Physices Elementa Mathematica, Experimentis Confirmata. Sive Introductio ad Philosophiam Newtoniam*, 2 vols. (Leiden, 1720-1721).

(102) Willem Jacob Storm van s'Gravesande, préface de la première édition en 1719, in: *Elemens de physique demontrez mathematiquement, et confirmez par des experiences; ou introduction à la philosophie Newtonienne*, Trad. par Elie de Jancourt, vol. I (Leiden, 1746), pp. IX-XI: p. X; يُنظر Brunet, *Les Physiciens hollandais*, pp. 56ff.

(103) Willem Jacob Storm van s'Gravesande, «Discours sur l'évidence,» dans: *Elemens de*

physique, pp. XL-LVIII, LIV.

(104) يُنظر:

Willem Jacob Storm van s'Gravesande, *Physics elementa mathematica* (Foreword), and petrus van musschenbroeks Rektoratsrede, «Oratio de method instituendi experimenta physica,» in: *Tentamina experimentorum naturalium captorum in academia del cimento. Quibus commentarios, nova experimenta, et orationem de methodo instituendi experimenta physica addidit* (Leiden, 1731), pp. I-XLVIII.

(105) اقتباس من فاوست غوته. يُنظر:

Wolfgang Johann von Goethe: Faust der Tragoedie erster teil Universal Bebliothek no. 1/(Stuttgart: Reclam., 1965), p. 13 Zeile 382-383. (المترجم)

(106) Paul Henri Thiry d'Holbach, *Système de la nature, ou des loix du monde physique et du monde morale* (Chap. 1 et 4), nouvelle ed., 2 vols., (London, 1775), see esp. vol. I, pp. 1 ff., 53 u. ö. [Quotation S. 53].

(107) يُنظر:

Julien Offray de La Mettrie, *Histoire naturelle de l'ame* (Den Haag, 1745).

ظهر لاحقاً بعنوان:

Traité de l'Âme.

(108) Julien Offray de la Mettrie, «Traité de l'ame» (Chap. 1) dans: *Œuvres philosophiques*, 2 vols., nouvelle ed. (Berlin, 1796), vol. I, pp. 65-228: p. 66.

(109) جاك دو فوكانسون (1709 - 1782): مهندس ومخترع فرنسي صنع بطة ميكانيكية مكونة من 400 قطعة معدنية متحركة، وكانت قادرة على إصدار الأصوات والرفرفة وشرب الماء والتقاط الحب وهضمه في أمعاء صناعية من خراطيم مطاطية هي الأولى من نوعها، ثم إخراجها. (المترجم)

(110) Julien Offray de la Mettrie, «L'Homme machine,» dans: *L'Homme machine suivi de l'art de jouir*, Introduction et notes de Maurice Solovine, Collection des chefs-d'œuvre méconnus (Paris, 1921),

pp. 55-143: pp. 129f.

(111) Ibid., p. 134.

(112) Ibid., p. 113.

(113) Holbach, *Système de la nature*, vol. I (Chap. 4 et 5), pp. 50f, 58. ff. [Quotation p. 65].

(114) Ibid., vol. I (Chap. 12), p. 274, et Julien Offray de La Mettrie, «Anti - Se- neque, ou discours sur le bonheur,» dans: *Œuvres philosophiques*, vol. II, pp. 139-231: p. 219.

(115) يُنظر سابقاً ص 34 من هذا الكتاب.

(116) Holbach, *Système de la nature*, vol. II (Chap. 9), p. 311.

(117) La Mettrie, *L'Homme machine*, p. 111.

(118) Friedrich der Große, «Examen critique du système de la nature,» dans: *Œuvres posthumes*, vol. VI (Berlin, 1788), pp. 139-168: pp. 150 f.

(119) يُنظر:

François - Marie Voltaire: «Les Cabales» (1772), Poesies, vol. III, dans: *Œuvres complètes*, vol. XIV, pp. 236-249, 243, et *L'Enfant prodigue, comédie en cinq actes* (1736) (Préface de l'éditeur de l'édition de 1738), *Théâtre*, vol. III, dans: *Œuvres complètes*, vol. IV, pp. 1-97: p. 7.

(120) Holbach, *Système de la nature*, vol. II (Chap. 6), pp. 205 f.

(121) السيميري فرد من شعب خرافي ورد في ملاحم هوميروس أنه يجيا في ظلام دامس.

(المترجم)

(122) Johann Wolfgang von Goethe, «Dichtung und Wahrheit» (11. Books) vol. III, in: *Werke*, 1. Abt., vol. XXVIII, p. 68.

(123) ليونهارد أولبر (1707 - 1783) (Leonhard Euler): رياضي وفيزيائي سويسري

رائد. (المترجم)

(124) Denis Diderot, «Pensées sur l'interprétation de la nature» (1754) (Section 4), dans: *Œuvres complètes*, Ed. par Jean Assézat et Maurice Tourneux, 20 vols. (Paris, 1875-1877), vol. II, pp. 1-63: p. 11.

(125) Ibid., (Section 3), p. 10.

(126) Ibid., (Section 4, 17, 20 f.), p. 11, 18 f.

(127) Ibid., (Section 21), p. 20.

(128) Ibid., (Section 21, 27), pp. 19 f., 22 f. [Quotation p. 22].

(129) يُنظر ص 91 وما بعدها من هذا الكتاب.

(130) Denis Diderot, «La Botanique mise a la portée de tout le monde ou collection de plantes usuelles représentées d'après la nature, avec le port, la forme et les couleurs qui leur sont propres,» dans: *Œuvres complètes*, vol. VI, pp. 375-377: p. 375 f.

(131) Georges Louis Leclerc de Buffon, *Histoire naturelle*,

generale et particuliere avec la description du cabinet du Roy, 1. discours, 3 vols. (Paris, 1749), vol. I, pp. 1-62.

(132) راجع عن مكانة بوفون في تاريخ نظرية التطور:

Edmond Perrier, *La Philosophie zoologique avant Darwin* (Paris, 1884).

(133) Immanuel Kant, «Kritik der Urteilkraft,» (§ 82) in: *Werke*, vol. V, Ed. by Otto Buek, pp. 233-568: p. 507 Anm. Akad. - Ausg. V, 428 Anm.

(134) Buffon, *Histoire naturelle*, cité dans: Joseph fabre, *Les Pères de la révolution* (De Bayle à Condorcet) (Paris, 1910), pp. 167f.

(135) *Ibid.*, p. 172.

(136) للمزيد عن تأثير ديكارت في لانسون، يُنظر:

«L'Influence de la philosophie Cartésienne»

يُنظر سابقاً ص 65 من هذا الكتاب.

(137) عن فلسفة مدرسة كامبردج الطبيعية ومذهبها في «الطبائع التكوينية»، يُنظر العرض

الموسع في:

Ernst Cassirer, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, (Chap. 4), *Studien der Bibliothek Warburg*, vol. 24 (Leipzig/Berlin, 1932) pp. 61 ff. [ECW 14, pp. 290 ff.].

(138) يُنظر مقالته:

Gottfried Wilhelm Leibniz, «Considérations sur les principes de vie, et sur les natures plastiques, par l'auteur du système de l'harmonie préétablie,» in: *Philosophische Schriften*, vol. VI,

pp. 539-546.

(139) Gottfried Wilhelm Leibniz, «Brief an Christian Wolff vom 9. Juli 1711,» in: *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolf, aus den Handschriften der Koeniglichen Bibliothek zu Hannover*, Ed. by Carl Immanuel Gerhardt (Halle an der Saale, 1860), pp. 138-141: p. 139.

للمزيد يُنظر:

Leibniz System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen (Marburg, 1902), esp. pp. 283 ff., 384 ff. [ECW 1, pp. 254 ff, 342ff.]

(140) Anthony Ashley Cooper, III. Earl of Shaftesbury, «The Moralists, a Philosophical Rhapsody: Being a Recital of Certain Conversations on Natural and Moral Subjects,» Part 3, Section 2 in: *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, 3 vols., 2., corr. ed. (1714), vol. II, pp. 177-443: p. 404.

(141) Johann Wolfgang von Goethe, «Zahme Xenien VI,» in: *Werke*, 1. Abt., vol. III, pp. 350-369: p. 355.

(142) المزيد من الإثباتات عن هذا الارتباط موجود في مقالة فيلهلم ديلتاي:

Wilhelm Dilthey: «Aus der Zeit der Spinoza- Studien Goethes,» in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 7 (1894), pp. 317-341, and «Aus der Zeit der Spinoza Studien Goethes,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. II.

(143) للمزيد عن هذا الخلاف يُنظر:

Adolf Harnack, *Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Berlin, 1901), pp. 252 ff.

(144) للمزيد عن وقوف موبرتوي إلى جانب نيوتن وعن أعماله الرياضية - الفيزيائية الأولى، يُنظر:

Pierre Brunet: *Maupertuis: Étude biographique* (Paris 1929), pp. 13 ff, and *Maupertuis: l'œuvre et sa place dans la pensée scientifique et philosophique du XVIIIe siècle* (Paris, 1929).

(145) Pierre Louis Moreau de Maupertuis, «Système de la nature» (Sections 3, 4, 14 et 22) dans: *Œuvres*, ed. Corr. et aug., 4 vols. (Lyon 1756), vol. II, pp. 135-168, 140 f., 146 f., 151 f. [Quotation pp. 151 f.].

(146) Ibid., (Section 63 et 64), pp. 166f.

(147) Ibid., (Section 53 et 54), pp. 155f.

(148) يُنظر التوصيف الممتاز الذي قدمه برنهارد غروتوهوزن عن ديدرو في:

Bernhard Groethuysen, «La Pensée de Diderot,» *La Grande revue*, vol. 82 (1913), pp. 322-341.

(149) Diderot, «Pensées sur l'interprétation» (Section 58), pp. 57 f.

(150) Denis Diderot, «Rêve de d'Alembert,» dans: *Œuvres complètes*, vol. II, pp. 122-181: p. 132.

الفصل الثالث

علم النفس ونظرية المعرفة

من السهات المميزة للفكر في القرن الثامن عشر، ذلك الارتباط الوثيق بين مشكلة الطبيعة ومشكلة المعرفة، إذ كان ارتباطاً غير قابل للانفكاك، حيث لم تكن الفكرة قادرة على التوجه إلى عالم الموضوعات الخارجية من دون أن ترتد في الوقت ذاته متوجهة إلى ذاتها ومحاولّة من خلال فعل واحد الوصول إلى حقيقة الطبيعة وإلى حقيقتها الخاصة. إن المعرفة لم تُستخدم بوصفها أداة فحسب أو توظف بوصفها أداة نزيهة على الإطلاق، إذ كان السؤال عن مبرر استخدام هذه الأداة وعن طبيعتها يُطرح من جديد باستمرار، ولم يكن كانط أول من طرح هذا السؤال، بيد أنه منحه صيغة جديدة ومعنى أعمق وحلاً جديداً جذرياً، إذ سبق لديكارت أن أدرك بكل وضوح وتصميم أن المهمة الكبرى تكمن في «تعريف حدود العقل»⁽¹⁵¹⁾. فضلاً عن أن لوك جعل هذا السؤال أساساً للفلسفة التجريبية، كما أن تجريبيته تضمنت في ذاتها توجهها و«نقداً» واعياً، إذ وجب فحص وظيفة التجربة قبل تحديد موضوعها. لا يحق لنا أن نوجه معرفتنا نحو أي موضوعات ثم نحاول دراسة طبيعتها، فالسؤال الأول الذي ينبغي طرحه هو: أي نوع من الموضوعات ملائم لمعرفتنا ويمكن تحديده من خلالها؟ وحل هذا السؤال يكون في الفهم الدقيق لطبيعة الإدراك الإنساني الخاصة فحسب، وذلك من طريق قياس مجال هذا الإدراك، وهذا يعني كامل المنطقة التي تنتمي إليه وتتبع مسار تطوره من عناصره الأولى حتى أشكاله العليا. بناء عليه، ترجع المشكلة النقدية إلى مشكلة تكوينية، لأن صيرورة العقل الإنساني هي وحدها ما يستطيع منحنا تفسيراً كافياً لطبيعته. من هنا، أعلن علم النفس أساساً لنقد المعرفة، وهو استطاع الدفاع عن هذا الدور من دون منازع تقريباً حتى ظهر كتاب نقد العقل المحض لكانط. أما ردة الفعل المضادة لوجهة النظر هذه التي انطلقت من عمل لايبنتز مقالات جديدة في الفهم الإنساني (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*)، فبدت متأخرة عقوداً عدة، لأن العمل لم ينشر إلا في عام 1765 عن مخطوط مكتبة هانوفر، وحتى بعد صدوره ظل محصوراً في دائرة الفلسفة الألمانية وتاريخ الفكر الألماني. إن الفصل الصارم بين المنهجين «الإعلائي» و«السيكولوجي»، بين السؤال عن «نشوء» التجربة و«أصلها» مثلما طبقه كانط وجعله أكثر دقة، لم يكن ممكناً الاحتفاظ به في عرض تاريخي للمشكلات الأساسية في القرن الثامن عشر. على العكس من ذلك، يتداخل بعض الحدود ببعضها الآخر هنا بصورة دائمة، إذ لم يحدث في أي وقت من الأوقات أي فصل بين «الاستنباط الإعلائي» و«الاستنباط السيكولوجي»، فالحكم على الصلاحية الموضوعية للمفاهيم الأساسية للمعرفة وقياسها ينبغي أن يكون بناء على منشئها. وعلى هذا النحو تحول المنشأ السيكولوجي إلى معيار منطقي، لكن كانت هناك من وجهة نظر أخرى معايير منطقية محددة تتدخل الآن في طرح أسئلة علم النفس وتوجيه مساره. اكتسب

علم النفس طابعاً تأملياً أولياً، فهو ما عاد يكتفي بفهم الأشكال والعمليات النفسية، بل يريد التغلغل إلى الأساس الأعمق، وهذا يعني إلى العناصر النفسية الأولى وفصل بعضها عن بعضها الآخر تماماً وكشفها. ومن هذه الزاوية، كان علم النفس يشعر أنه جزء من علم الطبيعة العام ويرتبط به مباشرة، وكان هدفه الأعلى التوصل إلى أن يكون «فنَّ تحليل الروح»، مثلما الكيمياء هي فن التحليل في المجال غير العضوي، والتشريح هو فن التحليل في مجال الأجسام العضوية. «مفكرون كثر كتبوا عن النفس في روايات»، هكذا يقول فولتير عن لوك، «إلى أن جاء حكيم وكتب ببساطة عن تاريخها. لقد أبرز لوك الفهم البشري تماماً مثلما يبيّن عالم تشريح بارع أجزاء الجسم البشري»⁽¹⁵²⁾.

إن السؤال الأساس عن حقيقة المعرفة، أي عن التوافق بين المفاهيم والموضوعات، حلّت إشكاليته المذاهب العقلية الكبرى في القرن السابع عشر، من خلال إرجاع كليهما (علم المفاهيم وعالم الموضوعات) إلى الطبقة الأولية ذاتها من الوجود؛ ففي هذه الطبقة الأولية يلتقيان معاً، وينبثق من هذا الالتقاء الأصلي جميع التطابقات غير المباشرة. لا يمكن استخلاص طبيعة المعرفة الإنسانية إلا منها ذاتها، ولا يمكن قراءتها إلا في الأفكار التي تجدها المعرفة في ذاتها فحسب. وهذه الأفكار «الفطرية» (eingeborene) هي الخاتم الذي طبع به العقل الإنساني منذ البدء، وهو ما يضمن له أصله وغايته مرة وإلى الأبد. ووفق ديكارت، يتمثل منطلق كل الفلسفات في كوننا نرى في أنفسنا تصورات بدائية هي النموذج الذي تشكل وفقاً له معرفتنا اللاحقة بأكملها. وينتمي إلى هذه التصورات البدائية جميع مفاهيم الوجود العامة، كالعدد والمدة، التي تصلح تماماً لجميع محتويات التفكير بصورة عامة، وتأتي إضافة إلى ذلك - في ما يتعلق بالعالم المادي - مفاهيم الامتداد والشكل والحركة، ومفهوم التفكير في العالم النفسي⁽¹⁵³⁾. في هذه النماذج والصور البدائية يوجد كامل الواقع التجريبي، كل التنوع الجسدي وكل تعقيد العالم النفسي. وهكذا تشير هذه النماذج والصور الأولية إلى الأمام باتجاه هذا الواقع التجريبي، لكنها ليست قادرة على فعل ذلك إلا لأنها تشير في الوقت ذاته إلى أصل هذا الواقع. إن الأفكار الفطرية هي العلامة التي طبعها الصانع الإلهي على عمله: «[...] la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage [...]»⁽¹⁵⁴⁾. والآن ما عادت هناك حاجة إلى السؤال عن ارتباط هذه الأفكار الفطرية بالواقع، ولا حاجة بعد أيضاً إلى السؤال عن إمكان «تطبيقها» على الواقع. إنها قابلة للتطبيق على الواقع، لأنها انبثقت من المصدر نفسه الذي انبثق منه الواقع، وكذلك لعدم وجود أي تعارض بين بنيتها الخاصة وبنية الأشياء. فبين العقل الذي هو نظام الأفكار الواضحة والجلية، والعالم الذي هو مثال الوجود المخلوق، لا يمكن وجود أي فصل في أي نقطة: فكل منهما لا يزيد على كونه تعبيرات مختلفة، أي تمثيلات متنوعة لجوهر موحد في ذاته. إن عقل الله «العقل الأنموذجي الأصلي» (intellectus archetypus) يغدو في صورة العالم عند ديكارت رابطاً ثابتاً، وهذا يعني مشبكاً حديدياً يربط بين التفكير والوجود، وبين

الحقيقة والواقع. وظهرت هذه السمة الأساسية لمذهبه بشكل أكثر حدة ووضوحاً لدى تلامذته وأتباعه المباشرين. وتمثل التطور الذي تجاوز ديكارت عند هؤلاء، في رفضهم كل ربط مباشر بين الواقع والعقل الإنساني، بين الجوهر المفكر (substantia cogitans) والجوهر الممتد (substantia extensa)، واستبعاده تماماً. ليس هناك أي «اتحاد» بين الروح والجسد، أو بين تصوراتنا والواقع ما لم تكن تلك التي منحها أو أنتجها وجود الله. إن الطريق لا يمضي أبداً بشكل مباشر من أحد قطبي الوجود إلى القطب الآخر، بل يمضي بالضرورة عبر مركز الوجود الإلهي وفعله. وعبر هذه الوسيلة ندرك الموضوعات الخارجية ونؤثر فيها. هكذا تطور مذهب ديكارت عن الأفكار الفطرية عند مالبرانش إلى مبدأ رؤية جميع الأشياء في الله. لا تحصل المعرفة الحقيقية للأشياء سوى من خلال ربط إدراكاتنا الحسية بأفكار العقل المحض. وهذا الارتباط فحسب تكتسب تصوراتنا معنى موضوعياً، ومن خلاله وحده تتوقف التصورات عن كونها مجرد تعديلات لـ «الأنا» الخاصة، وتغدو تمثيلات لوجود موضوعي، ونظام موضوعي. إن الخصائص الحسية، الإحساس باللون والصوت والرائحة والذوق، لا تتضمن الحد الأدنى من معرفة الوجود أو معرفة العالم، إنها في الشكل الذي نخبره بصورة مباشرة ليست سوى حالات (Zuständlichkeiten)⁽¹⁵⁵⁾ متبدلة بين لحظة وأخرى لأرواحنا. وحده العلم كان قادراً على استنتاج أن هذه الحالات إشارة إلى شيء ذي وجود موضوعي وصلاحيه موضوعية، وإشارة إلى وجود الطبيعة وقانونيتها الثابتة غير القابلة للخرق. بيد أن العلم لا يستطيع تحقيق هذا الانتقال إلا بإرجاع ما يحدث صدفة إلى الضروري، والواقعي المجرد إلى العقلاني، والموقت إلى ما فوق الزمني والأزلي. وكما نتكّن من معرفة الطبيعة وإدراك العالم المادي، علينا أن نترك المادة ترتقي إلى «امتدادها» الخالص بدلاً من أن نسند إليها أي خصائص حسية ملموسة. ويجب أن يكون هذا الاختزال متبوعاً باختزال آخر ينفذ إلى مستوى أكثر عمقاً، إذ لا يكفي أن نفهم الامتداد مثلما يبدو لنا من طريق المشاهدة المباشرة في «المخيلة». وكما نستطيع إدراك حقيقته الفعلية الصارمة، علينا التحرر من كل صورة تأتي إلينا من طريق المخيلة، وهذا يعني وجوب الانتقال من التخيل الخالص إلى المعقول⁽¹⁵⁶⁾. ومن خلال فكرة هذا «الامتداد المعقول» (intelligible Ausdehnung) وحدها تمكّن العقل الإنساني من معرفة الطبيعة، أي العالم الفيزيائي، ولا يمكنه إدراك الفكرة إلا عبر ربطها بالله وإرجاعها إليه بوصفه «مركز الأفكار». وبهذا المعنى يمثل كل فعل معرفي حقيقي، كل فعل للعقل، وحدة مباشرة، أي اتحاداً بين الله والنفس الإنسانية. تكتسب صلاحية المفاهيم الأساسية لمعرفتنا وقيمتها ويقينها ضمانها من كوننا نشارك فيها ومن خلالها في الوجود الإلهي. وإلى هذه المشاركة الميتافيزيقية تستند في الأساس كل حقيقة منطقية وكل يقين منطقي، وهي تتطلبها كبرهان أخير. إن الضوء الذي ينير لنا طريق المعرفة يأتي من الداخل وليس من الخارج، أي من منطقة الأفكار والحقائق الأزلية وليس من منطقة الأشياء الحسية. لكن هذا الضوء «الداخلي» لا ينتمي بالضبط إلينا نحن بصورة تامة، بل

يشير إلى مصدر ضوء آخر أكثر سموًا: «[...] إنه إشعاع الجواهر المضيء لسيدنا المشترك»⁽¹⁵⁷⁾.

يمكن، بالنظر إلى هذا التطور الميتافيزيقي اللاحق في فلسفة ديكرات العقلانية، أن نتبين أين تقع النقطة التي يجب أن نضع فيها اعتراضنا في فلسفة التنوير؛ إذ وجدت في مشكلة المعرفة هنا المهمة ذاتها التي واجهتها في سياق تصديها لمشكلة الطبيعة وظنت هناك أنها حلتها وتغلبت عليها. ينبغي وضع الطبيعة والمعرفة على أسسها الخاصة وتفسيرهما انطلاقًا من شروطها الذاتية. وهنا كما هناك، يجب منع التحليق إلى «عالم متعال». ينبغي عدم إقحام أي سلطة غريبة بين المعرفة والواقع، بين الذات والموضوع. ينبغي عرض المشكلة على أرضية التجربة وحلها على هذه الأرضية ذاتها، لأن أي خطوة تخرج عن ذلك سوف تكون حلاً ظاهريًا فحسب، وهذا يعني تفسير المجهول بمجهول أكثر منه. وهكذا، رُفضت بحدّة وحسم الوساطة التي اعتقدت أن القبليّة «البدئية» (المستقلة عن الخبرة) (Apriorismus)، والعقلانية أسستا فيها الضمان الأعلى للمعرفة. إن العملية الكبرى لعلمنة الفكر التي رأت فيها فلسفة التنوير مهمتها الأساسية، انطلقت من هذه النقطة، وبطاقة استثنائية. لا يمكن حل المشكلة المنطقية والمعرفية - النظرية لـ «علاقة المعرفة بموضوعها» من طريق تضمين دوافع دينية وميتافيزيقية، بل تغدو هذه المشكلة بهذا التضمين أكثر غموضًا واستغلاقًا. وقد رفض كانط في رسالته الذائعة الصيت إلى ماركوس هيرتز، والتي كانت أول صياغة دقيقة لمشكلة نقدية أساسية، أي محاولة للحل من هذا القبيل رفضًا قاطعًا. «اتخذ أفلاطون من تصور مسبق للألوهية مصدرًا أصليًا لفكرة الفهم الخالص وأساسًا لها، بينما اتخذ مالبرانش تصورًا أكثر ثباتًا وديمومة لهذا الوجود الأصلي [...]، لكن «الإله من آله»⁽¹⁵⁸⁾ في ما يتعلق بتعريف أصل معرفتنا وصلاحتها، هو أقل الخيارات منطقية، وله إضافة إلى تبعاته على حلقة استنتاجاتنا المفرغة، الأثر السيئ، لكونه يستطيع تقديم كل فكرة غريبة أو كل تحريف على أنه حل»⁽¹⁵⁹⁾. ما زال كانط في هذا الجزء السالب من أطروحته الأساسية يدافع بصورة كاملة عن القناعة المشتركة لفلسفة التنوير. هي أيضًا كانت تعود من جديد وباستمرار إلى التصدي لمحاولة حل مشكلة المعرفة من طريق رفعها إلى عالم متعال. وكان فولتير أيضًا في كفاحه الدؤوب ضد مثل هذه التوجهات، مولعًا بالاستشهاد بنظام مالبرانش، إذ كان يرى في مالبرانش واحدًا من أعظم الميتافيزيقيين في جميع العصور⁽¹⁶⁰⁾، بيد أنه كان لهذا السبب بالذات يعود إليه باستمرار، كي يثبت من خلاله عجز «روح النظام» عند الميتافيزيقيين⁽¹⁶¹⁾. وفي ما يتعلق بفولتير والموسوعيين الفرنسيين عمومًا، فإن الحكم السلبي يتضمن في الوقت ذاته موقفًا محددًا ومনিعًا منذ الآن. فأى صلة تبقى بين الأنا والعالم الخارجي، بين الذات والموضوع، إذا أغلقنا الطريق الذي يمر عبر التعالي؟ أي علاقة تبقى بينهما [أي الذات والموضوع] غير علاقة التأثير المباشر الذي يمارسه طرف على الآخر؟ إذا كانت الأنا والشئ ينتميان إلى مستويين مختلفين من الوجود ويتصل أحدهما بالآخر على الرغم من ذلك، فإن ذلك يبدو غير ممكن إلا من خلال كون الوجود الخارجي جزءًا من الوعي. إن الشكل

التجريبي الوحيد المعروف لدينا لهذا النوع من التشارك هو شكل التأثير المباشر، فهو وحده القادر على إنشاء الجسر بين التصور والموضوع. وإن المبدأ القائل بأن أي فكرة نجدها في عقولنا تستند إلى «انطباع» سابق ولا يمكن تفسيرها كاملة إلا من خلاله، يرتفع الآن إلى مكانة المبدأ الأساس الذي لا يرقى إليه الشك، حتى شك هيوم - بصرف النظر عن مقدار توجهه ضد الصلاحية الكونية للعلاقة السببية - لم يرفض هذا الشكل الخاص من العلاقة السببية، وحتى لو لم يكن أصل إحدى الأفكار قابلاً للظهور بصورة مباشرة دائمة، ولو كان خفياً على هذا النحو، فلا مجال للشك في أنه موجود وأن علينا أن نسعى إليه، فمثل هذا الشك لن يعني أكثر من سطحية ونقص في التفكير المتهاusk⁽¹⁶²⁾.

نصل بذلك هنا إلى النتيجة المفاجئة والمتناقضة منهجياً، وهي أن التجريبية السيكولوجية وجدت نفسها مضطرة في سبيل تطوير فرضيتها إلى بناء مذهبها على مسلمة سيكولوجية. إن مبدأ «لا يوجد في العقل شيء لم يكن موجوداً من قبل في الأحاسيس إلا العقل نفسه»⁽¹⁶³⁾: «Nihil est in intellectu, quod non [antea] fuerit in sensu» لا يدعي بتاتاً أنه حقيقة واقعية يمكن اختبارها عبر استقراء متنوع، وعلى الرغم من ذلك لم يُسند إلى هذا المبدأ احتمال تجريبي فحسب، وإنما يقين تام لا يرقى إليه الشك، بل أيضاً شكل من أشكال الضرورة. لقد أعلن ديدرو بوضوح: «لا يوجد في الميتافيزيقا ما يمكن إثباته، وسوف لن نعرف شيئاً عن قدراتنا العقلية أو عن أصل معرفتنا وتطورها إذا لم يكن المبدأ القديم 'لا يوجد في العقل شيء... إلخ' هو برهان المسلمة الأولى»⁽¹⁶⁴⁾. إن هذا البيان منطقي: فهو يبين أن التجريبية أيضاً لم تتحلل عن الاستناد إلى مبادئ عامة وبراهين مباشرة، إلا أن هذا البرهان يدل موقعه: فهو ما عاد يدعي ارتباطاً بين المفاهيم الخالصة، وإنما النظر في سياق واقعي. واستبدل تاريخ الروح بميتافيزيقا الروح، وهو «منهج تاريخي بسيط» كان لوك يمثله في مقابل ديكرات⁽¹⁶⁵⁾. كان لوك في النصف الأول من القرن الثامن عشر يحظى بمكانة علمية في جميع مسائل علم النفس ونظرية المعرفة لا ينازعه فيها أحد، إذ قدم فولتير لوك كثيراً على أفلاطون. وذكر دالامير في المدخل إلى الموسوعة [الفرنسية] أن لوك هو خالق الفلسفة العلمية مثلما نيوتن هو خالق الفيزياء العلمية. وفي نظرة موجزة إلى المسائل السيكولوجية، وضع كوندياك لوك بعد أرسطو مباشرة، وأوضح أن كل ما يقع بين أرسطو ولوك في حل المسائل النفسية لم يكن له أي أهمية عملياً⁽¹⁶⁶⁾. لكن علم النفس في إنكلترا وفرنسا حاول أن يتجاوز لوك في زاوية واحدة فحسب، إذ سعى إلى التغلب على بقايا الثنائية التي كانت لا تزال موجودة في مبادئ لوك السيكولوجية، وحاول علماء النفس في إنكلترا وفرنسا القضاء على الفارق بين التجربة «الداخلية» و«الخارجية» وإرجاع المعرفة الإنسانية كلها إلى مصدر وحيد. التعارض بين «الإحساس» و«الإدراك» هو تعارض ظاهري محض، يختفي عند التحليل الدقيق. وحاول تطور النظم التجريبية، من لوك إلى بيركلي ومن بيركلي إلى هيوم، الحد من الفوارق المزعومة بين الإحساس

والإدراك، والمساواة بينها أخيراً بصورة تامة، وكان نقد الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر موجهاً على وجه الخصوص إلى هذه النقطة بمفردها، وكان توجهه يتعلق بالقضاء على بقية الاستقلال الذي منحه لوكٍ للانعكاس الذي ينبغي أن يكون معرفة النفس المتعلقة بوجودها الخاص وحالاتها الخاصة. لكن، هل يوجد في الحقيقة مثل هذه المعرفة بصفتها مُعطى تجريبياً فعلياً؟ وهل نستطيع إطلاقاً اختبار «نفسنا ذاتها»، من دون أن تدخل في هذا الاختبار أحاسيس ما تشير إلى طبيعة أجسادنا المادية أو ظروفها؟ هل يمكن إطلاقاً إثبات شعور خالص للأنا ووعي مجرد للذات في التجربة؟ لم يُرد موبرتوي، الذي طرح هذه الأسئلة، الحكم فيها بطريقة دوغمائية، لكنه كان ميالاً إلى إجابات سلبية؛ فكلمنا استغرقتنا أكثر في فكرة الوجود الخالص، وحللناها بطريقة أكثر دقة، بدت استحالة فصلها عن معطيات الإحساس كافة أكثر وضوحاً. ويتبين أن حاسة اللمس أدت دوراً حاسماً في هذا التطور⁽¹⁶⁷⁾. وعبر كوندياك عن هذا الاستنتاج ذاته في شكل أكثر جذرية، وقاده ذلك إلى توجيه نقد حاد إلى أسس علم النفس ونظرية المعرفة عند لوك. لا ريب في أن لوك حقق خطوة مهمة نحو الأمام، وهو أول من شق طريق البحث التجريبي فعلاً، بيد أنه بقي واقفاً في منتصف الطريق، بل تراجع أمام المشكلات الأكثر صعوبة؛ فحيث يتعلق الأمر بالوظائف العليا للنفس، بالقدرة على المقارنة والتمييز والحكم والإرادة، يصبح لوك فجأة خائناً لمنهجه النشوئي (genetisch)، إذ يكفي بساطة بتعداد هذه القوى، وبإبقائها القوى الأساسية للنفس بدلاً من تتبعها حتى أصل منشئها، وهكذا ينقطع حبل التجربة في هذه النقطة الأكثر أهمية وحسماً بالذات. قاوم لوك الأفكار الفطرية بشكل مظفر، غير أنه أبقى على الحكم المسبق المتعلق بالعمليات النفسية الفطرية؛ فهو لم ير الملاحظة والفهم وما إليهما، مثلها في ذلك مثل السمع والبصر، خصائص نهائية غير قابلة للتحليل [إلى عناصر أساسية]، بل هي تشكيلات لاحقة نكتسبها من خلال التجربة والتعليم فحسب⁽¹⁶⁸⁾، وينبغي هنا تالياً تتبع كيفية تطورها. لا يجوز وضع حدود عليا لعملية الحياة النفسية المستمرة، ولا أن تتوقف هذه العملية قبيل ما يسمى بالقدرة العقلية «العليا»، بل عليها أن تبذل كل قوتها وتصميمها عندما تصل إلى هذه القدرات، كما أنه لا يوجد فيها ما ليس متضمناً في العناصر الحسية الأصيلة وموظفاً فيها كلياً. لا تمثل الممارسة النفسية والعمليات العقلية شيئاً جديداً بالفعل، ولا في هذه الحجة لغزاً: «فهي لا تعدو كونها أحاسيس أعيد تشكيلها. ينبغي أن تنتج صيرورة هذه الأفعال، وعملية تحول العناصر الحسية في الحياة النفسية خطوة بخطوة، وستبين عندئذ عدم وجود قطع حاد يفصل بين المراحل الفردية للنشاط النفسي، بل إن هذه المراحل تتداخل معاً بصورة تدريجية غير ملحوظة. ولو نظرنا في هذه التحولات النفسية بصورة كلية لرأينا في كل منها، مثلها في مسار السلسلة الماثلة، أفعال التفكير والإرادة كما أفعال الإحساس والإدراك أيضاً. لم يكن كوندياك «حسباً» بالمعنى الذي كان عليه هيوم الذي يريد تقليص الأنا إلى «حزمة من الإدراكات الحسية»⁽¹⁶⁹⁾ (Perzeptionen). إنه يتمسك

بالطبيعة البسيطة للنفس، ويؤكد عدم إمكان البحث عن الموضوع الفعلي للوعي إلا فيها، فوحدة الشخص تشترط بالضرورة وحدة الوجود الواعي، إنها تشترط وجود جوهر نفسي بسيط يتعدل بأشكال متنوعة وفق الانطباعات المختلفة التي يستقبلها الجسم⁽¹⁷⁰⁾. ليست الحواس إذًا، بالمعنى الدقيق للكلمة، هي سبب معارفنا برمتها، وإنما مرَدّ مناسبتها. وليست الحواس هي التي تشعر، بل النفس هي التي تقوم بذلك بناء على ظروف التغيرات التي تطرأ في الأعضاء الجسدية. يجب علينا أن نراقب بعناية المدركات الحسية الأولى التي نلاحظها بدقة، وأن نكتشف أساس العمليات النفسية الأولى، ونتتصت عليها حال نشوئها وتتابعها حتى حدودها القصوى. باختصار، علينا - وفق تعبير بيكون - أن نعيد إلى حد ما خلق العقل البشري من جديد كي نفهمه فعلاً في تكوينه⁽¹⁷¹⁾.

لم يقتصر كوندياك في هذه المحاولة من «إعادة الخلق» على الملاحظة التجريبية الخالصة، فعمله أطروحة في الأحاسيس لا يسعى إلى نظم الملاحظات ببساطة في سلسلة، بل يتبع خطة منهجية صارمة تنطلق من شرط منهجي يجري التمسك به وإثباته خطوة خطوة. إن الصورة المعروفة للتمثال الذي تدب فيه الحياة جراء الانطباعات التي تؤثر فيه وتفضي على هذا النحو إلى مظاهر غنية ومتنوعة من الحياة، تين بوضوح أن التاريخ الطبيعي للروح الذي يسعى كوندياك إلى تقديمه ما كان خالياً من الدوافع التأملية والبناءة. ولم يكتب كوندياك أيضاً بأن يقدم لنا ببساطة صيرورة النفس والتنوع المتزايد لأشكالها، بل أراد جعل اتجاه هذه الصيرورة مرئياً والنفاذ إلى القوة التي تحركها، وهنا نجد لديه مقاربة جديدة غنية؛ فهو يرى أن القوى الأساسية المؤثرة في هذه الصيرورة لن تتبدى ما بقينا متوقفين عند مجال المفاهيم والتصورات المجردة، أي في مجال معرفتنا النظرية، وهنا يغدو الرجوع إلى بُعد آخر للنفس إلزامياً إلى حد كبير. إن نشاط النفس لا يقوم على التأمل أو التفكير المجرد، كما أن التأمل والنظر أيضاً لا يتضمنان المصدر الحي لجميع قدرات النفس المختلفة؛ فالحركة لا يمكن تفسيرها في الثبات، ولن نستطيع الوصول إلى سبب دينامية الحياة النفسية من خلال السكون. وكما تتمكن من فهم القوة الكامنة التي تقف وراء جميع تحولات النفس ولا تترك النفس ثابتة عند حالة واحدة بل تدفعها دائماً إلى تكوينات جديدة وإلى أفعال جديدة باستمرار، يجب أن نفترض وجود مبدأ محرك أصلي. ولا يمكن هذا المحرك أن يكون موجوداً في التصورات المجردة أو في التفكير، بل في الرغبة والسعي فحسب. لذلك، فإن الدافع «أسبق» من المعرفة ويمثل شرطها الذي لا يُستغنى عنه. ويشدد لوك في تحليله ظواهر الإرادة، على أن ما يدفع الإنسان إلى فعل من الأفعال الإرادية، والسبب الأساس الذي يجعله في حالات فردية يتخذ قراراً معيناً، هو إطلافاً ليس التصور المجرد لخير مستقبلي يمكن بلوغه بهذا الفعل الإرادي، فهذا التصور [عن خير مستقبلي] والتقدير النظري المحض لأهداف الإرادة الفردية المحتملة من زاوية الأفضل والأسوأ لا يتضمنان في ذاتهما أي قوة دافعة. هذه القوة الدافعة لا تأتي من الأمام، أي عبر بصيرة نظرية أو توقع

لخير مستقبلي، بل تأتي من الخلف، أي من الخمول والانزعاج اللذين تشعر بهما النفس في حالات معينة تمر بها وتدفعها إلى الهروب من هذا الانزعاج بطريقة لا يمكن مقاومتها. إن هذا الانزعاج وهذا الضيق هما، في نظر لوك، المحرك الفعلي والباعث الحاسم لكل إرادتنا⁽¹⁷²⁾. وابتداءً كونديك بعرض لوك هذا، لكنه أراد تتبعه بعيداً وبمدى أوسع من مجال الظواهر الإرادية. وبرأيه، ليس هذا «التوتر» هو منطلق رغباتنا وأمنياتنا وإرادتنا وسلوكنا فحسب، بل أيضاً منطلق إحساسنا وإدراكنا وتفكيرنا وأحكامنا، وأيضاً أفعال «الانعكاس» العليا التي تسمو إليها نفسنا⁽¹⁷³⁾. وبذلك قلب النظام المعتاد للأفكار الذي أعيد تأكيده والموافقة عليه من طريق علم النفس الديكارتي على وجه الخصوص؛ فليست الإرادة هي ما يتأسس على التصور، بل إن التصور هو ما يتأسس على الإرادة. ونصادف هنا أول مرة تحولاً «إرادوياً» (Voluntaristische) يمكن تتبعه في الميتافيزيقا حتى شوبنهاور في نظرية المعرفة وحتى النظريات الحديثة للبراغماتية. ووفق كونديك، يكمن النشاط النفسي الأول، أي الفعل البسيط المتمثل في استيعاب ما تقدمه الحواس والذي هو فعل الاستقبال، في النظام النظري الخالص للظواهر، ويأتي مباشرة بعد فعل الاستقبال، فعل الانتباه الذي يتطلب التريث عند استقبالات معينة وانتقاء تجارب حسية فردية من الحدث النفسي كله. لكن هذا الانتقاء أو هذا التعزيز الذي يأتي من خلال مدركات حسية فردية، ما كان ممكناً لولا وجود أساس ما لتفضيل مدرك حسي على مدرك حسي آخر، وليس الميدان النظري الخالص هو أساس هذا التفضيل، بل الميدان العملي. لا يتناول الانتباه سوى ما «يثير» بعض حواس الأنا الفردية بصورة مباشرة، وهذا يعني ما يلائم ميولها وحاجاتها. كما أن هذه الميول والحواس هي ما يحدد اتجاه تذكرنا؛ فالذاكرة لا يمكن تفسيرها من خلال مجرد التداعي الميكانيكي للتصورات، لأن الغرائز هي التي تحدها وتوجهها. إن الحاجة هي ما يستدعي تصوراً منسياً ما، ويعتبه من عتمته: «[...] تولد الأفكار ثانية بفعل الحاجة التي تنتجها [...]». تشكل الأفكار، مثلها يمكن القول، دوامات في ذاكرتنا، وهذه تتكاثر بمقدار ما تنمو دوافعنا وتهايز. وتبدو كل دوامة من هذه الدوامات كأنها مركز حركة معينة تمتد من مركز الحدث النفسي حتى أطرافه، أي حتى التصورات الواضحة والواعية. «وتبعاً لقوة الحاجة أو ضعفها، تكتسب الدوامة وزناً زائداً في مقابل الأخرى، ثم تتدفق جميعها في تنوع مذهل يزاحم بعضها بعضاً، ويدمر بعضها بعضاً، أو تنشأ من جديد تبعاً للشعور الذي تدين له بمجمل طاقتها، وتضعف قوتها أو تعتم، أو تظهر بشكل جديد. والدوامة التي قد تلتهم في أثناء حركتها دوامات كثيرة غيرها، يمكن أن تكون هي نفسها عرضة للابتلاع في اللحظة التالية، وتذوب جميعاً بعضها في بعض حالما تتوقف الحاجات. وليس هناك غير الفوضي، فالأفكار تأتي وتذهب من دون انتظام معين. إنها تشكل لوحات متحركة، صوراً غريبة غير مكتملة، وحاجاتنا هي ما يمنحها ملامح ثابتة ويرزها في ضوء حقيقي»⁽¹⁷⁴⁾. وبذلك، ليس نظام أفكارنا المنطقي - بحسب كونديك - هو الأولي، بل المشتق، إنه نوع من الانعكاس واللعبة

المضادة لدى النظام البيولوجي، وما يبدو لنا في كل مرة الأكثر أهمية و«جوهرية» ليس مرتبطاً بطبيعة الأشياء بمقدار ما هو متعلق باتجاه «اهتماماتنا»: وما يحدد ذلك هو ما النافع لنا والضروري للحفاظ على بقائنا.

هكذا، نفق في الوقت ذاته أمام سؤال كان مهمّاً للساعات الشاملة لفلسفة التنوير. لقد كان من المعتاد ضمن فهم ضيق لمصطلح «التنوير»، توجيهُ الاهتمام إلى علم النفس في القرن الثامن عشر بأن ميوله كانت «ثقافية» (intellektualistisch) جداً، أي إن تحليلاته كانت محدودة بصورة رئيسة في مستوى التصورات والمعرفة النظرية، وبأنه تجاهل في المقابل فريدة الحياة الغريزية وأهمها. لكن هذا الفهم لا يصمد أمام التمحيص التاريخي النزيه، إذ اعترفت المذاهب السيكلوجية جميعها في القرن الثامن عشر في الأقلّ بالمشكلة المطروحة هنا اعترافاً واضحاً، وحددتها بدقة وجلاء. فمنذ القرن السابع عشر كانت دراسة الانفعال والعاطفة في مركز الاهتمامات السيكلوجية والفلسفية عموماً، وأتت مقالة ديكارت عن شغف الروح وعرض سبينوزا نظريته عن الانفعال في كتابه الثالث عن الأخلاق لا مجرد عمليين هامشيين وجانبين، إنها يشكلان جزءاً لا يتجزأ من مذهب كل منهما. مع ذلك، كان التصور السائد عموماً هو أن النفس «جوهر» نقي لا يمكن إدراكه وتحديدته من هذه الناحية، وأن هذا الجوهر يتكون من «التفكير»، وهنا فحسب تجرد النفس تعبيرها الحقيقي الخالص. إن التصور والفكرة الواضحة الجلية وليس الانفعال الأبكم المشوش، هما ما يميزان الطبيعة الحقيقية للنفس. أما الغرائز والرغبات والشغف الحسي، فتتتمي إليها على نحو غير مباشر فحسب، لكنها ليست خصائص أصيلة واتجاهات أساسية فيها، بل هي أقرب ما تكون إلى اضطرابات تختبرها من جانب الجسم جزاء تشاركها معه. وبالارتكاز على هذا الرأي الذي ينظر إلى الانفعالات على أنها عوائق وظواهر اضطرابية، أي بوصفها «اضطرابات الروح» (perturbaciones animi)، أسس علم النفس وعلم الأخلاق في القرن السابع عشر بشكل رئيس. وهكذا، يكون الفعل ذا قيمة أخلاقية فحسب إذا ما تولى السيطرة على هذه الاضطرابات، كونها تمثل انتصار الجانب الإيجابي للنفس على الجانب السلبي، وانتصار «العقل» على «العواطف». ولم تحدد هذه الرؤية الرواقية الأساسية الفلسفة فحسب، وإنما تغلغلت في الحياة العقلية العامة للقرن السابع عشر أيضاً. هذه هي النقطة التي يستند فيها مفهوم ديكارت الأساس إلى مفهوم كورناي⁽¹⁷⁵⁾ (Corneille). إن هيمنة إرادة العقل على الدوافع الحسية، وعلى الغرائز والعواطف، هو ما تتجلى فيه حرية الإنسان وتتكون منه على نحو أساسي. أما القرن الثامن عشر، فتجاوز هذه السمة السلبية وهذا التقييم السلبي المطلق للانفعالات، إذ لم ير فيها مجرد عائق وإنما سعى لأن يثبت أنه دافعٌ أصيل لا غنى عنه في جميع العمليات النفسية. وفي ألمانيا، ينبغي أن تكون الأفكار الرئيسة لفلسفة لايبنتز قد مارست تأثيراً في هذا الاتجاه، فلايبنتز لم يحاول قط في تحديده مفهوم الموناد أن يختزل جوهره في «التصورات» المجردة والمعرفة النظرية، فالموناد ليس محددًا في فعل التصور فحسب وإنما

يجمع في ذاته بين التصور والسعي. وعلى نحو مساوٍ ظهر إلى جانب مفهوم التصور مفهوم الميل، وإلى جانب مفهوم «الإدراك» (perceptio) مفهوم «السعي إلى الإدراك»⁽¹⁷⁶⁾ (percepturitus). تمسك علم النفس الألماني عمومًا بهذا الافتراض الأساس، وأصبح قادرًا بذلك على أن يحتل مكانة مهمة لتطوهر الإرادة وظواهر الشعور في نظام علم النفس. أما في إنكلترا وفرنسا، فأخذ التطور نفسه مكانه، وإن من زاوية أخرى، حيث أفضى شك هيوم المعرفي النقدي في حقل علم النفس أيضًا إلى قلب جميع المعايير المعمول بها حتى الآن، إذ قلب على نحو ما الأسفل أعلى: فهو يبين أن العقل الذي نوفره بصفته القوة العليا في الإنسان، يضطلع بدور غير مستقل تمامًا في مجمل الحياة النفسية. فهو يتحكم بشكل ضئيل بالقدرات النفسية «السفلى»، حيث يعتمد بصورة دائمة على عونها، إلى حد أنه لا يستطيع من دون مشاركة الحس وقوة المخيلة أن يتقدم خطوة واحدة إلى الأمام. يمكن إرجاع كل ما يختص بالمعرفة العقلية إلى تأثير السبب، بيد أنه لا يمكن الدفاع عن هذه النتيجة وتعليلها تعليلًا منطقيًا خالصًا. ولا يوجد غير تعليل واحد غير مباشر، يتمثل في اكتشاف أصلها السيكلولوجي، وهذا يعني أن نتيج الاعتقاد بالمبدأ السببي حتى منشئه. وهنا سوف يتبين لنا أن هذا «الاعتقاد» لا يستند إلى مبادئ عقلية عامة ضرورية، وإنما ينبع من «غريزة» فحسب، أي من دافع فطري في الطبيعة الإنسانية. وهذا الدافع أعمى في حد ذاته، لكن تكمن في عماء هذا بالذات قوته الأساسية، والسلطة التي يتحكم من خلالها بكل تصوراتنا. ويستخدم هيوم نتيجته النظرية هذه لاستئناف عملية التسوية (Nivellierungsprozess) وتعميمها منهجيًا على المجالات العقلية كلها. وبذلك تتساوى طبقات الحياة العقلية العليا وفقًا لخطة منهجية مستقلة. وسعى في كتابه تاريخ الدين الطبيعي (Geschichte der natürlichen Religion) إلى إظهار أن أي ادعاء بأن الدين يصل البشر بـ «عالم علوي» ويجعله متاحًا لهم، هو ادعاء وهمي ومتهافت، فالأساس الفعلي والحقيقي للدين، لفكرة الله وعبادته، يقع في مكان آخر. ولا يجوز لنا البحث عن هذا الأساس في فكرة فطرية أو في يقين حدسي أصلي، كما لا يمكننا الوصول إليه عبر التفكير والاستنتاج، أي من طريق البراهين والاستدلالات النظرية. هنا أيضًا لا يبقى أمامنا سوى البحث عن جذور الدين في الغرائز. إن شعور الخوف منطلق كل دين، وهو القادر على تفسير أشكاله المختلفة وكشف الغطاء عنها. يشير ذلك كله إلى اتجاه جديد في التفكير زحف أيضًا إلى داخل الثقافة الفرنسية في القرن الثامن عشر على نحو لا يمكن إيقافه، وكان تأثيره لدى فوفنارغ (Vauvenargues) أشبه بانقلاب عنيف، أو فعل ثوري، حينما أعلن في كتابه مقدمة إلى معرفة العقل الإنساني (introduction à la connaissance de l'esprit humain)، أن الوجود الحقيقي الأعمق للإنسان لا يكمن في عقله، إنما في عاطفته. من هنا، كان المطلب الرواقي بضرورة سيطرة العقل على العاطفة، ويبقى، مجرد حلم؛ فالعقل ليس القائد والحاكم في الإنسان، إنه أشبه بالعقرب الذي يؤشر إلى الوقت على ميناء الساعة فحسب، أما الآلية التي تتحكم بهذا العقرب فتقع أعمق. إن محرك المعرفة وقوتها الدافعة الأساسية العميقة هما بمنزلة دوافع أولية وأصلية تندفق فينا باستمرار قادمة من منطقة أخرى غير عقلانية في حد ذاتها.

وساند أوضح المفكرين وأكثرهم حصافة من التنويريين الفرنسيين، فضلاً عن الرواد وأنصار الثقافة العقلانية الخالصة، هذه النظرية. يقول فولتير في أطروحة في الميتافيزيقا، إنه من دون هذا الشغف، ومن دون شهوة المجد والطموح والغرور، لا يمكن تصور أي تقدم للإنسانية، أو تهذيب للذوق، أو تطور للفنون والعلوم. «هذه القوة الدافعة شكّل الله، الذي يسميه أفلاطون المهندس الأزلي وأسميه هنا الميكانيكي الأزلي، الطبيعة ونمّتها: فالشغف هو العجلات التي يسيّر بواسطتها هذه الآلات كلها»⁽¹⁷⁷⁾. وكما كانت مقالة هلفيتيوس في الروح مدوزنة تمامًا على هذا النغم، وكما يبدأ المؤلف الفلسفي الأول لديدرو الأفكار الفلسفية بصفته فيلسوفًا مستقلًا، بهذه الفكرة أيضًا، فإن اعتراض سبيل العواطف لا معنى له، وستكون في قمة الغباء إذا حاولنا تدميرها، لأننا نزيل بذلك أساس صرح العقل الشامخ؛ فكل ما هو عظيم في الشعر والرسم والموسيقى، وكل ما هو رفيع في الفن والأخلاق، ينبع من هذا المصدر، ولا يجوز إذًا إضعاف العواطف، بل ينبغي تنميتها، لأن القوة الحقيقية للنفس لا تنشأ من الغائث بل من تناغمها المتبادل⁽¹⁷⁸⁾. في كل ذلك يتبدى التحول التدريجي في الاتجاه السيكلوجي العام والتغيّر في التقويم السيكلوجي، وهو تحول بدأ قبل أعمال روسو وتطور بمعزل عنها. وسوف نرى أن هذا التحول لم يكن ذا أهمية لنظم المعرفة النظرية فحسب، بل كان فاعلًا في الاتجاهات كلها أيضًا، وهذا يعني أنه مارس أيضًا تأثيرًا في علم الأخلاق، وفلسفة الدين، وعلم الجمال في عصر التنوير، وقدم مشكلات هذه الحقول المعرفية على أساس جديد.

- 2 -

إذا استعرضنا الأسئلة الفردية التي عاجلتها نظرية المعرفة أو علم النفس في القرن الثامن عشر، يتبين لنا أنها - مع كل تنوعها واختلافها الداخلي - تلتقي في نقطة مركزية مشتركة. إن البحث التفصيلي في غناها وتفرقها الظاهري يجد نفسه يعود من جديد بصورة دائمة إلى مسألة نظرية أساسية عامة تلتقي فيها خيوط البحث كلها⁽¹⁷⁹⁾. والأمر يتعلق بتلك الأسئلة التي طرحت أول مرة في كتاب مولينو (Molyneux) البصريات وأثارت على الفور الاهتمام الفلسفي الأقوى: هل تصلح الخبرات المستمدة من أحد حقول الإدراك الحسي أساسًا كافيًا لبناء قنعة في حقل آخر مختلف عنه نوعيًا في مضمونه وفي بنيته الخاصة؟ هل يوجد رابط داخلي يتيح لنا الانتقال على نحو مباشر من حقل إلى آخر، على سبيل المثال من عالم حاسة اللمس إلى عالم حاسة البصر؟ هل في إمكان شخص أكمه [وُلد أعمى] اكتسب المعرفة كلها عن أجسام مادية معينة واستطاع التفرقة بينها على أساس حاسة اللمس، أن يمتلك المقدرة ذاتها إذا استطاع أن يسترد البصر بعد عملية جراحية ناجحة، وأن يصدر أحكامًا انطوائيًا من بيانات بصرية خالصة من دون الاستعانة بحاسة

اللمس؟ هل سيستطيع من طريق الرؤية التفريق بين مكعب وكرة، أم سيكون في حاجة أولاً إلى انتقال طويل وشاق قبل أن يتمكن من تكوين انطباعات تطابق بين ملمس كل منهما وشكله البصري؟ لم تجد جميع هذه الأسئلة حلها الموحد فوراً، إلا أن صوغها على هذه الشاكلة جعلها تتجاوز بعيداً دائرة حقل الاختصاص العلمي الخاص. تُظهر يوميات بيركلي الفلسفية مدى انشغاله بهذه المشكلات، وكيف أنها شكلت نوعاً ما نواة الخلية التي نشأت منها نظريته عن الإدراك بأكملها. إن مقاله نظرية جديدة في الإبصار (*Neue Theorie des Sehens*) التي تمثل استهلال فلسفة بيركلي وتحوي ضمناً جميع نتائجها، ليست سوى محاولة لتطوير مشكلة مولينو والإضاءة عليها. وحتى بعد عقود من ذلك، أثبتت هذه المشكلة قوتها وخصوبتها في دوائر الفلسفة الفرنسية. وخصص لها فولتير في عناصر فلسفة نيوتن (*Éléments de philosophie de Newton*) (1738)) مناقشة مستفيضة⁽¹⁸⁰⁾، وجعلها ديدرو في مركز مقالة له كتبها في علم النفس ونظرية المعرفة بعنوان رسالة في العميان (1749) (*Lettres sur les aveugles*). أما كوندياك فوقف طويلاً في مسار هذه الأسئلة، وأعلن تقريباً أن علينا أن نبحث عن أصل علم النفس الحديث ومفتاحه فيها، فمن خلالها غدونا أول مرة متنبهين إلى الدور الحاسم الذي يكتسبه الحكم في أفعال الإدراك الأكثر بساطة، كما في البناء المتواصل لعالم الإدراك⁽¹⁸¹⁾. ويمكن رسم الأهمية المنهجية الحاسمة لمشكلات مولينو في الواقع على النحو الآتي: من المثال الفردي الذي يطرح هذه المشكلة ينبثق السؤال العام: هل «الحاسة» الصرفة في حد ذاتها كافية لبناء شكل عالم الأشياء في وعينا؟ أو هل هذا الهدف يتطلب تعاوناً من قوى أخرى في العقل، وكيف يمكن تحديد هذه القوى؟

انطلق بيركلي في نظريته الجديدة في الإبصار وفي مؤلفه عن مبادئ المعرفة الإنسانية، من مفارقة مفادها أن مادة البناء الوحيدة المتاحة لنا لتشييد مبنى رؤيتنا للعالم هي المشاعر الحسية البسيطة، في حين أن هذه المشاعر لا تتضمن من جهة أخرى أي دليل إطلاقاً على «الأشكال» التي يتمثل فيها هذا الواقع الملموس. نحن نظن أننا نرى هذا الواقع أمامنا بوصفه هياكل متينة ثابتة يحتمل فيها كل عنصر موقعاً محددًا ويرتبط مع العناصر الأخرى بعلاقات محددة بدقة. ويكمن الطابع الأساس لكل واقع في هذا التحديد بالذات. ولن يكون أمامنا أي عالم موضوعي أو «طبيعة للأشياء» إذا لم تنظم الإدراكات الحسية وتوضح معاً وفقاً لعلاقاتها المكانية والزمانية. وحتى المثالي الأكثر تصميمياً لن يكون في إمكانه التخلي عن «طبيعة الأشياء» هذه: فعليه أيضاً المطالبة بنظام ثابت ومستقر في الظواهر نفسها، وافترض مثل هذا النظام، وإلا فستنحل هذه الظواهر في الوهم⁽¹⁸²⁾. لذلك، فإن السؤال الرئيس لكل نظرية معرفية هو ماذا يعني هذا النظام، والسؤال الرئيس لكل علم نفس تكويني هو كيف يأتي هذا النظام. بيد أن التجربة، وهي الوحيدة القادرة على منحنا مستقبلاً أكيداً، تخذلنا هنا؛ فهي ترينا العالم مثلما هو وليس مثلما سيكون، إنها تقدم لنا الموضوعات في شكل ثابت، خصوصاً في نظام مكاني محدد، من غير أن تعلمنا كيف تحصل هذه الموضوعات على أشكالها. لا

ترينا نظرتنا الأولى التي نوجهها إلى الأشياء خصائصها الحسية فحسب، فنحن نعتقد أننا ندرك علاقات مكانية محددة أيضًا؛ إذ ننسب إلى كل موضوع بعينه حجمًا محددًا، وموقعًا محددًا، ومسافة محددة تفصله عن الموضوعات الأخرى. لكن حين نشغل بأسباب هذا الإدراك، يتبين لنا أنها لا تستند إلى البيانات التي يقدمها لنا البصر، فهذه البيانات متدرجة بحسب النوعية والكثافة فحسب، غير أنها لا تتضمن ما يمكن أن يقود مباشرة إلى مفهوم الحجم، أو إلى السمة النوعية الخالصة. إن شعاع الضوء المنبعث من موضوع ما إلى عيني لا يُعلمني بالشكل المكاني للموضوع أو بمسافته، فالعين لا تحوز إلا مجرد انطباع على الشبكية، وكيفية هذا الانطباع وحدها لا تتيح معرفة السبب الذي استدعاه، ولا إذا كان الموضوع أكثر بعدًا أو أقل. من ذلك كله، علينا الوصول إلى استنتاج أن ما نطلق عليه البعد، الموقع والحجم في ما يخص موضوعًا من الموضوعات، هي أشياء غير مرئية. هكذا، تبدو فرضية بيركلي الأساسية نفسها محض سخافة (ad absurdum)، إذ ألغيت المساواة بين «يكون» (esse) و«يُدرك» (percipi). الآن، في خضم مجال الظروف، وفي حقل الظواهر التي تتدفق إلينا مباشرة والتي لا نستطيع ردّها بأي وسيلة، اكتشف شيء ما يتجاوز حدود الإدراك كلها. تبدو المسافة بين الموضوعات المفردة، بناء على طبيعتها، غير قابلة للإدراك حسيًا، إلا أنها من الناحية الأخرى، وبكل بساطة، عنصر جوهري لا يمكننا التخلي عنه في بناء تصوّرنا عن العالم. إن «الشكل» المكاني لعمليات الإدراك ذائب في «مادته» الحسية، لكنه ليس معطى فيها وحدها إطلاقًا، ولا يسمح بالرجوع إليها في التحليل. وبهذا يمثل جسمًا غريبًا في عالم البيانات الحسية الوحيد المتاح لنا مباشرة، ولا يمكن إخراجه أو تحيته من دون أن يتسبب ذلك في انهيار هذا العالم وانتشار الفوضى. [...] إن المسافة في طبيعتها الخاصة غير محسوسة، ومع ذلك يمكن إدراكها بالبصر»⁽¹⁸³⁾. في كلمات بيركلي هذه، المقتبسة من نظرية جديدة في الإبصار، يتجلى التعبير الأكثر حدة ودقة عن العضلة التي واجهها علم النفس الشعوري ونظرية المعرفة منذ البداية الأولى لكل منها.

تجاوز بيركلي هذه العضلة من طريق إعطاء مفهومه الأساس عن الإدراك معنى موسعًا، وذلك بتضمين محتواه فاعلية التمثيل إلى جانب الأحاسيس البسيطة أيضًا. يمتلك كل انطباع حسي نوعًا من قوة تمثيل المرجعيات غير المباشرة، وهو لا يتمثل أمام الوعي بنفسه مع محتواه الخاص فحسب، بل هو ما يجعل لهذا الوعي جميع المحتويات الأخرى التي يرتبط عبرها بعلاقة تجريبية ومرئية وراهنه. وهذه اللعبة المتبادلة من الانطباعات الحسية، وهذا الانتظام الذي تستدعي الانطباعات بعضها بعضًا من خلاله، ويقدم بعضها بعضًا إلى الوعي من خلاله أيضًا، هما الأساس النهائي لفكرة المكان. ولا تُقدّم هذه الفكرة على هذا النحو في الإدراك، فهي لا تنتمي إلى حاسة البصر أو حاسة اللمس وحدهما. إن المسافة ليست عنصرًا نوعيًا أصليًا مثل اللون أو الصوت، بل تنتج من العلاقة القائمة بين البيانات الحسية المختلفة. وفي ارتباط الانطباعات البصرية وانطباعات

اللمس معاً بقوة في مسار التجربة، يكتسب الوعي القدرة على الانتقال بينها وفقاً لقواعد محددة: وفي هذا الانتقال علينا أن نبحث عن أصل فكرة المكان. وينبغي فهمه بالطبع بوصفه انتقالاً تجريبياً خالصاً وليس انتقالاً عقلياً، فهو ليس ارتباطاً من نوع منطقي رياضي، وليس «استدلالاً» سببياً (Raisonnement) يفضي إلى إدراكات معينة من حاسة البصر، وإدراكات أخرى من حاسة اللمس، أو من هذه إلى تلك، بل إن العادة والممارسة هما وحدهما ما يقيم هذا الوشاج الذي يزداد متانة باستمرار من خلالها. وفكرة المكان هذه، على وجه التحديد، ليست عنصرًا من عناصر الوعي الحسي، لكنها تعبير عن عملية تجري في داخله، إلا أن السرعة والانتظام اللذين تحدث فيهما هذه العملية هما وحدهما ما يجعلنا نعجز عن رؤية مراحلها الوسطى والبيئية من طريق الملاحظة البسيطة، ما يؤدي بنا إلى توقع نهاية هذه العملية فور بدئها. لكن تحليلًا سيكولوجيًا ومعرفيًا نقدياً أكثر دقة، هو وحده ما يجعلنا قادرين على رؤية هذه المراحل البيئية ثانية ومعركة ضرورتها؛ فهي تجعلنا على معرفة بأنه توجد بين محتويات المناطق الحسية المتنوعة العلاقة نفسها الماثلة لتلك العلاقة السائدة بين مفردات اللغة ومعانيها. وكما في الارتباط بين اللفظ والمعنى في اللغة، حيث اللفظ لا يملك أي شبه بالمعنى ولا أي ارتباط موضوعي ضروري به، وعلى الرغم من ذلك، يقوم اللفظ بوظيفة في الإشارة إلى مضمون محدد واستدعائه إلى الوعي، وذلك ينطبق أيضًا على الارتباط القائم بين الانطباعات المتباينة من حيث الصفات العامة وتلك المتفاوتة نوعياً بمجملها. أما ما يميز علامات اللغة الحسية عن علامات اللغة اللفظية، فهو كونه التصنيف وانتظامه. وقد أوضح فولتير فكرة بيركلي على النحو الآتي: «إننا نتعلم الإبصار مثلما نتعلم القراءة والكتابة تمامًا [...] فالأحكام السريعة والمتطابقة تقريبًا التي نطلقها كلنا في عمر معين، في ما يخص المسافات وأحجام الموضوعات وموقعها، تجعلنا نعتقد أننا لا نحتاج سوى أن نفتح أعيننا كي نرى الأشياء على النحو الذي نراها عليه. لكن هذا خداع، فلو كان البشر جميعًا يتحدثون اللغة نفسها، لمتنا إلى الاعتقاد بوجود ارتباط ضروري بين الألفاظ والمعاني. أما في ما يتعلق بالتجربة الحسية، فنحن إزاءها في الوضع الآتي: نحن جميعًا نتحدث اللغة نفسها، والطبيعة تحبّر الجميع أنكم حين ترون لونًا معينًا، فإن مخيلتكم تعرض لكم الأجسام التي يرتبط بها هذا اللون بطريقة محددة، وسوف تكون الأحكام التي تحظر لكم في شأنها سريعة وتلقائية، وتقدرون وفقًا لها بعد هذه الأشياء وحجمها ووضعها، وبأنها نافعة ولا غنى عنها لسلوككم»⁽¹⁸⁴⁾.

تبنت جميع رواد علم النفس في القرن الثامن عشر تقريباً نظرية بيركلي عن الإدراك البصري في جوانبها وملاحظاتها الأساسية واعتمدها. وتعرضت هذه النظرية إلى تعديل على يدي كوندياك وديدرو⁽¹⁸⁵⁾ في بعض تفصيلاتها، عبر إشارة كل منهما إلى أن الانطباع البصري وحده يتضمن «مكانية» معينة. بحسب كوندياك وديدرو، فإن لحاسة اللمس مهمة واحدة ووحيدة، هي توضيح التجارب التي نتلقاها من حاسة البصر وتثبيتها، وهما لا يعتبران أن حاسة اللمس لا غنى عنها في

نشوء التصور المكاني، لكنها ضرورية لتشكيله. بيد أن النظرية التجريبية الأساسية لم تُحسَّ من هذا التعديل، إذ رفضت بقوة كل «بداهة» للمكان، وبهذا ظهر السؤال عن عمومية المكان وضرورته في ضوء جديد. لو أننا نتلقى تصوراتنا عن العلاقات المكانية الهيكلية على أساس التجربة فحسب، لكننا قريبين من فكرة حدوث تحول في التجربة، وكان التحول في تنظيمنا النفسي والجسدي - على سبيل المثال - يؤثر في «جوهر» المكان. من هنا، طبقت الفكرة من دون أي اعتراض. ماذا يعني ذلك الثبات وتلك «الموضوعية» اللذان ننسبهما عادة إلى أشكال إدراكنا وأشكال فهمنا؟ هل يسند هذا الثبات وهذه الموضوعية شيئاً إلى طبيعة الأشياء، أم أن كل ما نفهمه يتعلق بطبيعتنا الخاصة ذاتها وينحصر فيها؟ هل تصلح هذه الأحكام التي أُسست هنا، كما يقول بيكون، للقياس على الكون (ex analogia universi)، أم تصلح أكثر للقياس على الإنسان (ex analogia hominis) على وجه الحصر؟ بهذا السؤال توسعت مشكلة منشأ التصور المكاني توسعاً تجاوز كثيراً حدود بداياتها، إذ بتنا الآن على معرفة بالظرف الذي كان دائماً يدفع الفكر السيكولوجي والمعرفي النظري في القرن الثامن عشر للعودة إلى هذه المشكلة من جديد، لأن مصير مفهوم الحقيقة إطلاقاً يتقرر في هذه المشكلة. إذا كان المكان الذي يشكل عنصرًا أساساً في كل إدراك بشري، غير ناجم إلا عن الالتقاء والتبادل بين انطباعات حسية مختلفة، فلا يمكنه أن يدعي أي ضرورة أخرى أو مكانة منطوية أعلى من العناصر الأصلية التي يتألف منها. إن ذاتية الصفات الحسية التي أضحت معروفة ومعترفاً بها عموماً من طريق العلم الحديث، سحبت المكان وفقاً لذلك إلى دائرتها. لكن التطور لا يمكن أن يظل واقفاً هنا: فما ينطبق على المكان ينطبق أيضاً بالمعنى نفسه وبالمربر نفسه على جميع العوامل الأخرى التي يستند إليها «شكل» المعرفة. فقد ميّز علم النفس القديم بصورة واضحة ودقيقة بين فئات المحتويات الحسية المختلفة، بين الألوان والأصوات والذوق والروائح من جهة، و«مفاهيم الشكل» الخالصة من جهة أخرى. هذه الأخيرة التي تنتمي إليها بصورة خاصة، إلى جانب الشكل، خصائص أخرى أيضاً مثل المدة والعدد والحركة والسكون، اكتسبت مكانة مهمة، لأنها ما عادت تعزى إلى حاسة معينة، بل إلى «حب العمل للمصلحة العامة» (Gemeinsinn)، إلى αἰσθητηρίον χονόν. وقد عادت النظرية العقلانية للمعرفة في العصر الجديد إلى هذا التمييز السيكولوجي للمنشأ، كي تقيم من طريق ذلك فوارق محددة بين الأفكار المستمدة من فتي المحتويات الحسية. ويشدد لايبنتز على أن الأفكار التي اعتدنا أن نعزوها إلى «الفطرة السليمة»، تنتمي هي ذاتها إلى العقل وتنبع من أساس واحد: «[...] إنها أفكار العقل المحض التي لا يوجد أساسها في الحواس، لكن هذه الحواس هي سبب خارجي لنشوئها يرتبط بالصدفة، لذلك فإن هذه الأفكار قادرة على التعريفات والبراهين الصارمة»⁽¹⁸⁶⁾. وبدت هذه الرؤية كأنها أُطِحت نهائياً من خلال التحليل الدقيق لمشكلة مولينو، إذ بدا كأن سؤال مولينو المطروح افتراضياً وجد حله التجريبي حينما أجرى تشسلدن (Cheselden) في عام 1728 عملية جراحية ناجحة أعادت البصر إلى طفل في الرابعة عشرة كان قد ولد أعمى. وبدا آنذاك كأن الملاحظات التي تركزت على هذا

الطفل تؤيد الفرضية التجريبية في جميع نقاطها، كما أن توقعات بيركلي النظرية أُكِّدت بشكل كامل؛ إذ اتضح أن المريض لم يكتسب «قدرة الإبصار» مباشرة بعد استعادة ضوء العينين، وأنه اضطر إلى تعلم التمييز بشكل خاص أولاً بين الأشكال المادية التي عرضت أمامه بصرياً فحسب، بصورة تدريجية وبصعوبة، وبذلك ثبت الاستنتاج القائل بعدم وجود صلة قرابة داخلية بين البيانات المكانية المستمدة من حاسة اللمس والبيانات المكانية المستمدة من حاسة البصر، وأن العلاقة بينهما قائمة على أساس العادة التي تربط بينهما فحسب. أما هذا المكان المتجانس، الذي هو بحسب لايبنتز نتاج العقل وتشكيل لك «العقل نفسه»⁽¹⁸⁷⁾ (Intellectus ipse)، فيثبت هنا أنه محض تجريد، فما تظهره لنا التجربة وتجعله هي وحدها متاحاً لنا، ليس وحدة المكان وتمامه بمقدار ما هو أنواع كثيرة مختلفة نوعياً من «المكان»، وهي تتعدد بمقدار ما تتعدد المجالات الحسية المختلفة. وما يربط بين المكان البصري والمكان اللمسي والمكان الحسي لحركتنا ليس هو «طبيعة» هذه الأمكنة المشتركة أو «شكلها» المجرد، وإنما الارتباط التجريبي المنتظم الذي توجد فيه وتستطيع تمثيل ذواتها على نحو متبادل من طريق قوته. لكن الاستنتاج الآخر الذي يبدو بذلك لا مفر منه، وهو أن الجواب عن سؤال «من بين جميع هذه الأمكنة الحسية أيها هو الواقعي؟» مُقنِع معزز لك «حقيقة»، يفقد الآن معناه، لأنها جميعاً متساوية، ولا يجوز لأي منها أن يدعي لنفسه درجة أعلى من اليقين والموضوعية والعمومية أكثر مما للأمكنة الحسية الأخرى. إن ما نطلق عليه موضوعية أو حقيقة أو ضرورة ليس له وفقاً لذلك معنى مطلق، وإنما معنى نسبي فحسب. ولكل حاسة عالمها الخاص، وبذلك لا يبقى أمامنا أي خيار سوى إدراك هذه الحواس وتحليلها تجريبياً من دون محاولة إيجاد قاسم مشترك بينها. وفلسفة التنوير لا تني تشدد على هذه النسبية. وهنا جرى تناول موضوعة جديدة لم تتغلغل في الفكر العلمي فحسب، وإنما باتت من الموضوعات المفضلة في الأدب أيضاً. وقد عالج سويفت هذه الموضوعات في رحلات غاليفر (Gullivers Reisen) بمهارة تهكمية رفيعة ودقة فكرية حادة، ومن هنا امتد تأثير هذه الموضوعة إلى الأدب الفرنسي وبرز بشكل خاص في عمل فولتير ميكروميغا (Micromégas). كما رغب ديدرو في التنوع على هذا الموضوع وتلويحه في رسالة في العميان، وفي رسالة في الصم والبكم. ويجاول الاتجاه الأساسي في رسالة في العميان، عبر مثال ساوندرسون عالم الهندسة الأعمى المعروف، أن يبين كيف يستدعي الانحراف في الاستعداد العضوي للإنسان على نحو تلقائي تغيراً تاماً في استعداده العقلي أيضاً. وهذا الأمر لا يطاول العالم الحسي، ولا يطاول تشكيل الواقع الحي فحسب، فنحن حين نذهب عميقاً ونحلل بدقة أكبر، نجد الفارق نفسه موجوداً أيضاً في جميع المجالات: في المجال الفكري كما في المجال الأخلاقي، وفي المجال الجمالي كما في المجال الديني. وسوف تصل هذه النسبية إلى مجال الأفكار العليا، المزعومة أنها روحانية خالصة: حتى إن كلمة «الله» ومفهومه يمكن أن تعني للكفيف شيئاً آخر يختلف عما يمكن أن تعني للمبصر، فهل يوجد إذاً أي منطق، أو ميتافيزيقا، أو خلق يستطيع التحرر من طبيعة تكوين أدواتنا الحسية والانسلاخ عنها؟ أم أن الأقرب إلى الحقيقة هو أن كل شهادتنا عبر العالم

الحسي أو الفكري هي شهادات عنا نحن أنفسنا وعن خصوصية تكويننا؟ أَلن يتغير الوجود جذرياً لدينا لو أننا حصلنا على حاسة أخرى جديدة أو فقدنا إحدى حواسنا؟ يميل القرن الثامن عشر إلى إكمال التكهنات السيكولوجية التي باتت متاحة هنا وتفسيرها من خلال تكهنات كونية، فمن أحاديث في تعدد العوالم لفوتونيل إلى التاريخ الطبيعي العام ونظرية السماء (*Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels*) لكانط، يمكن متابعة اتجاه موحد ومسار فكري متواصل؛ فغزارة الإمكانات التي يمكن التفكير فيها عمومًا وتحليلها بصورة تجريدية، ربما تكون متحققة في الكون، من حيث إن لكل كوكب تكوينًا نفسيًا - فيزيائيًا متناسبًا مع تكوين قاطنيه. «يقال إنه ربما تنقصنا حاسة سادسة يمكنها أن تفتح أمامنا أشياء كثيرة غير معروفة لنا حاليًا. وقد تكون هذه الحاسة السادسة موجودة في عالم آخر تكون فيه إحدى الحواس الخمس التي نمتلكها مفقودة. [...] إن لمعرفتنا حدودًا معينة لا يمكن العقل تخطيتها أبدًا. [...] والمتبقي موجود في عوالم أخرى، حيث ما نعرفه هنا غير معروف لهم هناك»⁽¹⁸⁸⁾. وقد امتدت هذه الفكرة من الآن فصاعدًا مثل خيط أحمر في أدبيات علم النفس ونظرية المعرفة في عصر التنوير⁽¹⁸⁹⁾. ويبدو بهذه الطريقة أن المنطق والأخلاق واللاهوت تذوب جميعًا على نحو متزايد في الأنثروبولوجيا الصرفة. أنجز يوهان كريستيان لوسيويس (*Johann Christian Lossius*) في مقاله الأسباب المادية للحقيقة (*Physische Ursachen des Wahren*) الخطوة الأخيرة في هذا الاتجاه، عندما أعلن وجوب استبدال المذهب الأكثر نفعًا عن نشأة مفهوماتنا بمذهب المبادئ والاستنتاجات المنطقية الذي لا نفع فيه، وينبغي في أثناء ذلك ألا نصنف المفاهيم وفقًا لمضامينها وموضوعاتها، بل وفقًا للأعضاء التي خلقت لها. صحيح أنه لا يمكننا بهذه الطريقة فهم الأفكار الإنسانية فهماً تامًا، إلا أنها أوضح بكثير من الشروح التي وصلتنا منذ أرسطو حتى لايبنتز. لكن من البديهي أنه علينا التخلي عن مطلب الصلاحية العامة والموضوعية، بيد أن الحقيقة لن يلحقها جراء ذلك أي ضرر، مثلها مثل الجمال تمامًا، حين نعرف ونقر بأن كليهما، أي الحقيقة والجمال، هما «من طبيعة ذاتية أكثر مما هي موضوعية»، وأن كلاً منهما ليس خاصية من خصائص الموضوع، وإنما هي مجرد علاقة الأشياء بنا، أي علاقة الأشياء بمن يفكر فيها⁽¹⁹⁰⁾.

من هذه الرؤية الأساسية، وصولاً إلى الاعتراف الكامل بـ «المثالية الذاتية»، بقيت خطوة واحدة، غير أن هذه الخطوة بطبيعتها الحال لم تحدث إلا نادرًا في فكر القرن الثامن عشر، ولم يتم استخلاص النتيجة التي لا بد منها إلا بتردد، فبيركلي لم يجد هنا في بدء الأمر أي تلامذة أو أتباع مباشرين، كما أننا حين نتابع منهجه السيكولوجي نسعى إلى تجنب نتائجه الميتافيزيقية. وبدا هذا بوضوح خاص في مؤلف كوندياك عن أصل المعرفة الإنسانية وفي كتابه أطروحة في الأحاسيس. اعتقد كوندياك في البداية أن في الإمكان ببساطة استخلاص البرهان على «حقيقة العالم الخارجي» من تجارب حاسة اللمس، أما ما يقدمه باقي الحواس، مثل الشم والذوق والبصر والسمع، فلا

يكفيه للتوصل إلى مثل هذا البرهان؛ ففي جميع تحديدات هذه الحواس لا ندرک دائماً سوى تعديلات على الأنا الخاصة من دون إمكان لوجود دلالة قاطعة على سبب خارجي تنبثق منه هذه التعديلات فينا. وحين تمارس النفس أفعال الرؤية والشم والذوق والسمع، فإنها تمارسها جميعاً من دون أن تعرف بوجود أعضاء جسدية لكل هذه الأفعال، فهي تتصرف إلى فعل الإدراك الخالص من غير أن تعرف في بداية الأمر أي أساس جسدي له. ولا يتغير ذلك إلا حين الانتقال إلى حاسة اللمس: فكل تجربة لمس تظهر بالضرورة مرجعية مزدوجة. إنها تقدم لنا في كل ظاهرة من ظواهرها الخاصة معرفة بجزء من جسدنا، وفي الوقت ذاته، وإلى حد ما، أول اختراق لعالم الحقيقة الموضوعية. لكن كوندياك لم يبق متوقفاً عند هذا الحل الأول، بل حاول إكماله وتعميقه بعد ذلك بصورة واضحة في طبعة تالية لمقالته أطروحة في الأحاسيس، حيث يتخذ السؤال عنده الآن تحوُّلاً آخر جذرياً؛ فمن جهة علينا الاعتراف بأن كل ما لدينا من المعرفة ينبع من الأحاسيس، ومن جهة أخرى من الواضح أن جميع الأحاسيس ليست سوى تعبير عن تكويننا الخاص (manières d'être)، فكيف يمكن إذاً أن «نشعر» على الإطلاق بالموضوعات خارج أنفسنا؟ هب أننا قد نستطيع أن نرتفع إلى عنان السماء، أو نهبط حتى أعماق هاوية، فلن يمكننا مطلقاً تجاوز حدود الأنا الخاصة، بل نلتقي دائماً وأبداً بأنفسنا وبأفكارنا الخاصة. هكذا تقدمت المشكلة بكل حدتها أمام كوندياك، غير أن الوسيلة لحل منطقي متسق ظلت غير متوافرة أمام منهجه الحسي⁽¹⁹¹⁾، وقد فطن ديدرو إلى موطن الضعف هذا بصورة واضحة، فحكم بأن كوندياك تناول مبادئ بيركلي محاولاً تجنب نتائجه فحسب. لكن بهذه الطريقة لا يمكن حتماً تجاوز المثالية السيكولوجية التي رأى فيها ديدرو، مثلما رأى كانط في ما بعد، «فضيحة العقل الإنساني»: «[...] إن نظاماً، ويا لعار الروح الإنسانية، مكافحته هي الأصعب، هو مع ذلك الأكثر عبثية»⁽¹⁹²⁾.

يمكن ملاحظة مثل هذه الحيرة الداخلية عند موبرتوي في رسائله الفلسفية وفي تأملاته في أصل اللغة، فهنا أيضاً يطرح السؤال نفسه من دون أي تردد. لم يكتف موبرتوي بالمساواة الكاملة بين الامتداد من حيث «حقيقته الموضوعية» والخصائص الحسية الأخرى، ولم يعلن فحسب عدم وجود فارق مبدي بين المكان الخالص وظواهر اللون والصوت من ناحية محتواها ونشوتها السيكولوجي، بل ذهب أبعد من ذلك، حيث درس المعنى العام للتعبير عن الواقع من أساسه، معنى الحكم «إنه يكون» أو «إنه يوجد». أو ماذا يعني هذا الحكم: أين يكمن مضمونه الفعلي وبرهانه؟ ماذا يعني حين لا نكتفي بالقول إننا نرى شجرة أو إننا نلمسها، بل، أكثر من ذلك، حين نربطها بالزعم: إنه «توجد» شجرة؟ ماذا يضيف هذا «الوجود» إلى المعطيات الظاهرية، أي إلى البيانات الحسية البسيطة؟ هل يمكن بالمثل إثبات إدراك بسيط وأصلي للوجود، مثل إدراك اللون والصوت؟ وإذا لم يكن الحال على هذا النحو بصورة واضحة، فأى معنى آخر يتضمّن داخله حكم «يوجد»؟ حين نتأمل في هذه الأسئلة سوف نصل أخيراً إلى نتيجة مفادها أن ما نفهمه تحت

«وجود» ليس واقعًا جديدًا بل دلالة جديدة فحسب، وهذه الدلالة تتيح لنا أن نطلق على سلسلة كاملة معقدة من الانطباعات الحسية التي نتلقاها اسمًا واحدًا لا غير، وأن نثبتها بذلك في وعينا. أما ما يعبر عنه هذا الاسم فهو مركب من انطباعات راهنة ومن ذكريات وتوقعات. وتتألف التجربة التي يشير إليها هذا الاسم من تكرار خبرات ماثلة متعددة ومن ظروف مرافقة محددة ترتبط معًا في سلسلة وتبدو كأنها يوجد فيها واقع جديد. يرتبط الإدراك القائل «لقد رأيت شجرة» بإدراك آخر يشير إلى أنني كنت موجودًا في مكان محدد: لقد عدت إلى هذا المكان فوجدت الشجرة ثانية... إلخ. ومن ذلك كله ينتج وعي جديد: «إذا عدت إلى ذلك المكان فسوف أرى هناك شجرة دائمًا». وهذا لا يعني أي شيء آخر سوى «توجد شجرة»، وبهذا يتم دحض أي تفسير حسي حصري لمشكلة الوجود؛ لأن مفهوم الوجود ما عاد ممكنًا اختزاله وحسبه إطلاقيًا في إحساس بسيط. غير أننا لم نتقدم بذلك كثيرًا: فنحن لم نزد بهذا على استبدال تفسير اسمي بالتفسير الحسي. وكان موبرتوي مدرّكًا بوضوح أن المشكلة لم تُحلّ بذلك، بل تأجلت فحسب، كما أن تحليله انتهى أخيرًا إلى نتيجة متشككة. «فالإدراك القائل 'توجد شجرة' ينقل حقيقته الخاصة إلى موضوعه، فهو يطلق حكمًا عن وجود الشجرة، وكأنه حكم عن موضوع موجود باستقلال عني. مع ذلك، فمن الصعب أن نعثر في هذا الحكم على شيء أكثر مما كان موجودًا في الأحكام السابقة التي لم تزد على كونها رموزًا أو أسماء لتصوراتي. لو أنني عشت التجربة التي يعبر عنها حكم 'أنا أرى شجرة'، أنا أرى حصانًا مرة واحدة فقط، فلن أعرف أبدًا إن كنت أستطيع انطلاقًا من هذه التجربة تكوين حكم 'يوجد' بصرف النظر عن درجة الكثافة التي كانت عليها هذه التجربة. وإذا كانت ذاكرتي، من ناحية أخرى، على قدر من الشمول لن تواجه معه أي مشكلة في تجميع الدلالات لإدراكي مهما كانت وفرتها وعرضها عبر علامة خاصة بها، فربما لن أصل أبدًا إلى حكم 'يوجد' ولو عشت التجربة الإدراكية نفسها التي تسوقني الآن إلى تكوين مثل هذه الأحكام. أليس هذا الحكم هورثيًا مجرد اختزال لخبرات منفردة: 'أنا أرى'، 'لقد رأيت'،

'سوف أرى'؟⁽¹⁹³⁾. يتمثل التقدم الذي أحرز هنا في ترحيح مركز ثقل مشكلة الواقع من جانب الحس الخالص إلى جانب الشعور، بيد أن الحكم ذاته لا يتم إدراكه وتمييزه في هذا السياق في مكانته المنطقية الخاصة، فالمحاولة تجري الآن لتحويل الحكم إلى مجرد تجميع للإدراكات المتعايشة المتسلسلة. وما كان التوصل إلى إعادة تشكيل مبدئية وحل نقدي للسؤال الأساس المطروح ممكنًا إلا بعد أن سقطت هذه الحواجز. وهذا يعني، بعد أن فسّر كانط الحكم بأنه «وحدة الفعل» (Einheit der Handlung) وجعله - نظرًا إلى التلقائية التي اشتمل عليها منذ البداية - تعبيرًا عن «الوحدة الموضوعية للوعي الذاتي»، أنه طرح السؤال عن «علاقة التصور بموضوعه» على أساس جديد؛ إذ ارتفع فوق مكانة السؤال السيكولوجي الخالص ليكون مركزًا لـ «منطق متعال»⁽¹⁹⁴⁾.

حتى لو كان هذا التحول الأخير تعبيراً عن «ثورة في طرائق التفكير»، فهو ما كان ليحدث لولا ظروف واستعدادات تاريخية هيأت له؛ ففي ألمانيا، لم تكتسب مذاهب لوك وبيركلي وهيوم وكوندياك اعترافاً بها من غير خلاف. وبصرف النظر عن مقدار الامتداد الزمني الذي كان يبدو فيه تأثير لوك راجحاً، إلا أنه واجه حدوداً منذ البداية نتيجة التطورات المنهجية في علم النفس عند كريستيان فولف، الذي سلك علم النفس العقلاني والتجريبي عنده طريقاً خاصاً، وظل وقيماً لمبادئ لايبنتز الأساسية التي أقامت مذهب النفس على مذهب تلقائية الموناد واستقلاليتها وذاتية نشاطه؛ فالموناد لا يتلقى أي شيء من خارجه، بل ينتج محتواه كله وفقاً لقانونه الخاص. ويتباين هذا النوع من المحتوى مع تصور تأثير متبادل بين «البدن - النفس» و«الجسد - العقل»⁽¹⁹⁵⁾ (influxus physicus) وأيضاً مع مفهوم الانطباع الحسي مثلما استخدم في علم النفس الإنكليزي والفرنسي. لكن علم النفس الذي يرى في الانطباع الحسي الأساس النفسي الأصلي يخطئ - بحسب لايبنتز وفولف - فهم المشكلة برمتها، فمثل هذا العلم يتجاهل الظاهرة الأصلية للنفس التي تتمثل في الفعل وليس في المعاناة فحسب. أخذ علم نفس وظيفي خالص في الظهور الآن في مقابل علم النفس الحسي. وسوف يكون من قبيل إساءة الفهم لهذا الاتجاه الأساسي المنهجي الفعلي لعلم النفس الوظيفي، إذا اعتُبر مجرد علم نفس قدرات⁽¹⁹⁶⁾ (Vermögenspsychologie) ونوقش على هذا الأساس، إذ إن «قدرة» بمعنى الإمكان المجرد و«القوة الكامنة» (Potenz) غير موجودة في مذهب لايبنتز، الذي لا يوجد عنده أيضاً فصل صارم بين القدرات النفسية الفردية أو رفعها إلى قدرات مستقلة. وحتى لو بدا أن فولف الذي حاول فصل المفاهيم بعضها عن بعض فصلاً صارماً، يدعم مثل هذا الرأي، إلا أنه تمسك دائماً بالادعاء بوحدة النفس. أما تقسيم فولف النفس إلى قدرات فردية وتحديد هذه القدرات وتسميتها فذلك من قبيل وسيلة العرض بصورة رئيسة، لكن حين يتعلق بالأمر ذاته فإنه يشدد دائماً وأبداً على كون هذه القدرات غير قائمة بذاتها أو مستقل بعضها عن بعض، بل هي اتجاهات وتعبيرات متنوعة لقوة أساسية ناشطة واحدة هي المخيلة⁽¹⁹⁷⁾.

لا يجوز النظر إلى التصور نفسه بصفته انعكاساً لوجود خارجي قائم، بل يُنظر إليه على أنه طاقة خالصة فاعلة. إن طبيعة الجوهر كما يوضح لايبنتز تكمن في خصوصيته، وهذا يعني أنه ينتج من ذاته سلاسل جديدة من التصورات المتتابعة. هكذا، فإن الـ «أنا» ليست مسرح الأفكار وإنما هي المبدأ والسبب الرئيس للأفكار: «[...] ينبوع ومصدر من الأفكار [...] الموجودة هنا والتي تنتج وفقاً لقانون محدد»⁽¹⁹⁸⁾. هنا بالتحديد يتمثل كمال النفس الحقيقي: إنها تصبح أكثر كما ألا كلما كان التعبير عن نفسها في هذا الإبداع الحر أكثر جوهرًا وأقل عكراً. يقول لايبنتز في مقاله في

الحكمة (Von der Weisheit): «أعني بالكمال كل تصاعد للكائن، فمثلما أن المرض هبوط وانحراف في الصحة، كذلك تمامًا يكون الكمال شيئاً أعلى من الصحة [...] ومثلما أن الجراح سبب المرض، كما يعرف جميع المشتغلين بالدواء، هكذا يُظهر الكمال نفسه في قوة الإنجاز. وفي الحقيقة، يمثل كل كائن في قوة معينة، وكلما كانت القوة أكبر كان الكائن أعلى وأكثر حرية، وأيضاً كلما عظمت القوة، أيُّ قوة، كان إظهارها ذاتها كثرةً من الواحد وفي الواحد، حيث واحد يتحكم بكثيرين إضافة إلى ذاته، ويغدو أنموذجاً في ذاته. ليست الوحدة في التنوع سوى التناغم، بما أن بعضها أكثر اتفاقاً مع بعضها الآخر مما مع غيرها، فإن النظام ينبثق من ذلك، ومن النظام يأتي الجمال كله، والجمال يبعث الحب. وهكذا نرى كيف أن السعادة والرغبة والحب والكمال والوجود والحرية والتناغم والنظام والجمال مرتبط كل منها بالآخر، وهي حقيقة قلما عُرفت. وحين تأنس النفس الآن في ذاتها تناغمًا كبيراً، أو نظاماً أو حرية أو قوة أو كمالاً، وتشعر جراء ذلك بالرغبة، فهذا ما يسبب الغبطة [...] ومثل هذه الغبطة دائمة ولا يمكنها الخداع أو التسبب مستقبلاً بحزن، ما دامت قائمة على المعرفة، ومسترشدة بالضوء الذي ينبع من الميل إلى الخير، أي إلى الفضيلة [...]. وبناء عليه، فلا شيء يجلب السعادة الغامرة أكثر من إرضاء العقل، وتدريب الإرادة كي تتصرف دائماً وفقاً للعقل، وكي تسعى إلى النور في فهم الأشياء التي يمكنها أن ترشد عقولنا باستمرار نحو ضوء أسمى، لأن في ذلك مزيداً من نمو الحكمة والفضيلة اللتين تشآن نتيجة للكمال والسعادة المتبقيين مع النفس حتى بعد

انقضاء هذه الحياة»⁽¹⁹⁹⁾.

رسم لايبنتز بهذه العبارات المقتضبة المميزة معالم طريق فلسفة التنوير الألمانية بأسرها، وحدد في الواقع مفاهيم التنوير الأساسية وصمم برنامجه النظري. وتمثل هذه العبارات نفسها «التنوع في الوحدة»⁽²⁰⁰⁾: فهي تجمل في ذاتها كل ما يتضمنه التنوير الألماني في حقول علم النفس ونظرية المعرفة والأخلاق وعلم الجمال وفلسفة الدين، وما سوف يحقق من إنجازات مستقبلاً. وكان هذا النهج هو ما حمى الفلسفة الألمانية في القرن الثامن عشر من خطر «الانتقائية» (Eklektizismus) المجردة. وبمقدار ما تكون «الفلسفة الشعبية» عرضة لمثل هذا الخطر والاستسلام له في الأغلب، كان العلم والفلسفة المنهجية يجدان دائماً طريقهما إلى الأسئلة الأساسية التي كان لايبنتز أول من أثارها بقوة. كان فولف ولا يزال «معلم ألمانيا» (praeceptor Germaniae)، وتقريظ كانظ له بأنه المؤسس الفعلي لروح الإتيقان (Grundlichkeit) في ألمانيا، يأخذ هنا مداه الكامل. وكون كانظ لم ينطلق من تفكير التنوير الألماني فحسب، بل إن صياغته المشكلات وطريقته المنهجية كانتا أيضاً ثمرة مباشرة لهذا التفكير، فيمكن تحليل ذلك في أن هذا التفكير ينطوي على نظرة واضحة ووصف دقيق لواحدة من الإمكانات البدئية الكبيرة لاستخلاص صورة نظرية موحدة للكون، وتشكيلها. وكي تتمكن من إظهار هذا التوجه الأساس يمكننا البدء بما يقابله، والذي تسنت لنا ملاحظته في ما

سبق. كانت الفلسفة في فرنسا وإنكلترا في القرن الثامن عشر يملؤها سعي، إذا استخدمنا تعبيراً مميّزاً للوك، ويقودها كي تشكل كل المعرفة الفلسفية، بحيث لا تظل واقفة على أرض مقترضة أو متسولة⁽²⁰¹⁾. هذا الـ «كل» عليها أن تحمله بنفسها وأن تسوغه بنفسها. وانطلاقاً من مطلب الاستقلالية هذا، جرى إهمال نظام الأفكار الفطرية: فالاستناد إلى «الفطري» يبدو مساوياً للمناداة بسلطة غريبة، أي مساوياً في الحقيقة لتعليل المعرفة بوجود الله وجوهره. وتجلت هذه المنادة لدى ديكارث في أن معنى الفطري أو مغزاه يرجع إلى قدرة الخلق الإلهية، وفي أن الأفكار والحقائق الأزلية هي من فعل هذه القوة⁽²⁰²⁾. عند مالبرانش حل محل هذه السببية اتحاد جوهرى حقيقي؛ ففي التأمل في الأفكار والحقائق الأزلية ينبغي أن تجد مشاركة العقل الإنساني في الوجود الإلهي تمثلها وبرهانها. وحين نبذت الفلسفة التجريبية هذا الشكل من التعالي، لم يبق أمامها أي أساس آخر للمعرفة سوى التجربة و«طبيعة الأشياء»⁽²⁰³⁾، بل إن «طبيعة الأشياء» هذه تهدد من جانبها استقلال العقل أيضاً. يجب أن يعتبر العقل منذ الآن أن مهمته الأساسية تتمثل في أن يجعل من ذاته المرأة الخالصة لطبيعة الأشياء، مرآة قادرة على أن تعكس صوراً، لكن لا يمكنها أن تصنعها أو تشكلها بذاتها البتة. «الفهم في هذا الجزء سلمي تماماً، أما إذا كان هذا الفهم يتضمن البدايات التي هي مواد المعرفة، فذلك ليس من ضمن إمكاناته [...] فحين تقدّم هذه المواد البسيطة إلى العقل، لا يمكن الفهم أن يرفض وجودها أو يغيرها بعد أن صارت مطبوعة فيه، أو يبقها خارجاً، ثم ينتج بنفسه أفكاراً جديدة، تماماً مثلما لا تستطيع المرأة رفض أو تعديل أو طمس الصور أو الأفكار التي تنتجها الأجسام الموضوعة أمامها»⁽²⁰⁴⁾.

عارض لايبنتز برؤيته الخاصة مذهبي «التعالي» الميتافيزيقي والشكل التجريبي لـ «المحاينة»، لكنه تمسك بمطلب المحاينة، لأن كل ما يحتويه الموناد ينبغي أن يأتي منه نفسه. لكن من خلال تطوير هذا المبدأ وتكثيفه، باتت العودة إلى الله، بل حتى اللجوء إلى الطبيعة - بالمعنى المؤلف للكلمة - غير ممكنين، إذ ما عاد الآن ممكناً الادعاء بوجود فرق بين طبيعة العقل وطبيعة الأشياء، ولا الادعاء بتبعيّة طبيعة العقل من جانب واحد لطبيعة الأشياء. «إن ما نسميه تفكيراً في طبيعة الأشياء ليس في الأعم الأغلب أكثر من معرفة طبيعة عقلاً الخاص والأفكار الفطرية التي لا تحتاج إلى البحث عنها خارج العقل»⁽²⁰⁵⁾. حين يجعل العقل من نفسه مرآة للواقع، يكون ويبقى مرآة حيوية للكون، إنه ليس مطابقاً في المعنى للصور فحسب، بل هو كل من القوى التكوينية. وسوف تغدو المهمة الرئيسة لعلم النفس ونظرية المعرفة من الآن فصاعداً إثبات هذه القوى التكوينية، وتحديد التركيب الفردي لكل منها وفهم كيفية تناغمها معاً. بات التنوير الألماني منذ الآن منشغلاً بهذه المهمة الأساسية وبمحاولة تطبيقها من خلال عمل فردي دوؤب. إن هذا العمل ولو توسع أحياناً، وقام به فلاسفة من الدرجة الثانية فبددوا جهودهم في توسيع البحث فحسب، تمتع مع ذلك بعمقه الخاص، إذ على الرغم من التنوع كله في الأسئلة المطروحة، اهتم التنوير الألماني بوضع مبدأ

محدد في المقدمة، وبمحاولة إضاءته وإثباته من جوانب مختلفة. إن صياغة علم النفس عفوية الـ «أنا» ودفاعه عنها يمهدان الأرض الآن لرؤية أساسية جديدة لنظرية المعرفة والفن، ويشيران إلى أهداف جديدة ودروب جديدة للنقد المعرفي وعلم الجمال.

لا يخدم الآن خصوصًا تقسيم النفس إلى قواها الفردية التحليل التجريبي الخالص للظواهر فحسب، بل تطورت منه أيضًا بداية نهج وخطوط عريضة لنظام مستقبلي شامل، وهذا يعني علم «ظاهراتية الروح» (Phänomenologie des Geistes). وقد رأى أكثر العلماء السيكولوجيين التحليليين من هذه الدائرة أصالة وتميزًا هذه العلاقة وتمسكوا بها. يختلف عمل تيتنز (Tetens) محاولات فلسفية في الطبيعة الإنسانية (Philosophische Versuche über die menschliche Natur) منهجيًا عن أعمال بيركلي وهيوم التي تحمل العنوان نفسه، في عدم اكتفائه بتصنيف الظواهر الفردية في الحياة النفسية ووصفها، بل في نظره إلى هذا الوصف على أنه مادة أولية لنظرية عامة عن «الروح الموضوعية». يجب عدم الاكتفاء بالنظر إلى قدرة الفهم هناك حيث يجمع الخبرات ويصنع الأفكار الحسية الأولى من الشعور فحسب، بل هناك أيضًا حيث يخلق أعلى، وينشغل بتشكيل النظريات والربط بين الحقائق لتصبح علومًا. ففي مثل نشاط العقل هذا تتجلى طاقته العليا، وفي هذا السياق ينبغي السؤال عن قواعد قوة التفكير الأساسية التي شيد بفضلها «الصرح» المذهل للهندسة والبصريات والفلك. وجد تيتنز أن ما ساهم به ليكون ولوك وكوندريك ويونه وهيوم للإجابة عن هذا السؤال غير كاف البتة، فهو لاء لم يفهموا نظرية تيتنز في المعرفة العقلية في معناها المميز، وأهملوا هذه المعرفة إهمالًا تامًا تقريبًا، نظرًا إلى استغراقهم في مشكلة المعرفة الحسية⁽²⁰⁶⁾. كما أن أهم التجديدات التي أدخلها تيتنز في نظرية «القدرات النفسية» والمفاهيم الأساسية التي أغنت طرحه، مضت في هذا الاتجاه. وحين يطالب بتمييز حاد للشعور (Gefühl) ويفصله فصلًا صارمًا عن الإدراكات الحسية، فإنه لا يستقي هذا التمييز من الملاحظة الذاتية البسيطة، بل توصل من طريق التأمل فيه إلى وجود نوعين مختلفين اختلافًا تامًا من العلاقات الموضوعية يشاركان في الإدراك والشعور. صحيح أننا نسب أيضًا الإدراكات الحسية إلينا، غير أن مهمتها الأساسية لا تتمثل في التعبير عن إحدى حالاتنا، بل في التعبير عن إحدى خصائص الموضوع. وعلى العكس من ذلك، يتضمن الشعور علاقة أخرى أكثر جذرية بكثير ومحض ذاتية، فنحن نعرف من طريقه أن هناك تغييرًا طرأ علينا نحن أنفسنا، ونأخذ هذا التغيير مثلما نعيشه مباشرة من دون إحالته إلى موضوعات خارجية، لكون هذه العلاقة من ناحية أخرى غير «ذاتوية» البتة، بل هي تعسفية خالصة وتتضمن في ذاتها قواعدها وقوانينها الخاصة، وكون الشعور يمثل بذلك عالمًا مصغرًا (Mikrokosmos) حقيقيًا، عالمًا قائمًا بذاته: وهذا جرى إثباته في فلسفة التنوير الألمانية في الدرجة الأولى من طريق ظاهرة الفن، أي في الشكل الذي يُقدّم فيه ويفتتح هذا العالم المصغر. وهنا تتدخل على نحو خاص نظرية مندلسون عن القدرات النفسية التي تطبق هنا أيضًا بمنهج تركيبى، أي بالانطلاق من التكوينات العقلية

وأشكالها المتنوعة الخاصة إلى استنتاج القوى التي تدين لها هذه التكوينات بنشوتها. وللتمييز على نحو واضح وواثق بين موضوع الفن وموضوع المعرفة النظرية، وللتفريق بين الجميل والحقيقي، يرى مندلسون نفسه مضطراً إلى الانشغال ببطقة أساسية خاصة من الظواهر السيكولوجية. ليس الموضوع الجميل موضوعاً للمعرفة المجردة، وليس موضوعاً للربغة المجردة، وهو سوف يخفي من بين أيدينا إذا عاملناه على أنه موضوع للمعرفة وحاولنا تعريفه بمنهجية المعرفة وإجراءات التحليل، أو إذا أردنا جعله متاحاً من خلال التحليل والتعريف، ومن خلال بنية المفهوم وتفسيره. وبالمثل، سوف تفوتنا طبيعة الجميل إذا تناولناه بصورة «عملية» فحسب، وإذا توجهنا إليه بإرادتنا وسلوكنا: الموضوع المرغوب فيه والمقصود يتوقف عن كونه موضوعاً «جميلاً»، بمعنى أنه موضوع للتأمل الفني والمتعة الفنية. ووفقاً لهذا الاعتبار، يفترض مندلسون وجود قدرة خاصة مستقلة في النفس يطلق عليها اسم «قدرة الاستحسان» (Billigungsvermögen). ولا تتدخل في تقييم الجميل أو استحسانه أي خلجة من خلجات الرغبة: «من الظاهر أن التأمل في الجميل بمتعة هادئة هو على الأرجح من السمات المميزة له، فالجمال يثير الإعجاب والاستحسان لأننا لا نمتلكه، ولأنه بعيد جداً عن مطلب استخدامه، فحالما ننظر إلى الجميل في علاقته بنا، ونعتبره سلعة يمكن امتلاكها، تستيقظ فينا رغبة التملك، أي الرغبة في جلبه لأنفسنا وحياتنا، وهي رغبة بعيدة كل البعد عن متعة الجمال»⁽²⁰⁷⁾. وهكذا، تسعى نظرية القدرات في كل مكان - وهنا تكمن قيمتها المنهجية الحقيقية - لعدم النظر إلى علم النفس بصفته نظرية في عناصر الوعي، أي في الأحاسيس و«الانطباعات» فحسب، وإنما تسعى بالأحرى لنظرية شاملة للمواقف والسلوكيات الفردية، فليست المحتويات بوصفها معطيات ساكنة، لأن قدرات النفس هي ما يجب معرفته ووصفه في فرادته. ونستخلص من وجهة النظر هذه أن ثمة تحالفاً وثيقاً يعقد الآن بين علم النفس وعلم الجمال، وقد سادت وجهة النظر المتعلقة بالقدرات العقلية في مجال علم النفس منذ كتاب دوبو (Dubos) تأملات نقدية في الشعر والرسم ((*Reflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*) (1719)). ويمكن تأملات دوبو وملاحظاته هنا أن تكون تأكيداً مباشراً لأفكار لايبنتز الأساسية؛ حيث ترى أيضاً كل الغبطة الجمالية في تسامي الوجود (Erhöhung des Wesens)، ويكمن تعزيزها في إنعاش القدرات النفسية وتعظيمها؛ فاللذة الكائنة في هذه المشاعر الحياتية الصافية ترجع إلى ما لا نهاية على الاستياء الذي يمكن أن ينبجم عن التأمل في الموضوع بصفته موضوعاً مجرداً. وقد كتب لسينغ إلى مندلسون: «لا حاجة إلى أن أقول لك إن المتعة التي تصاحب ممارستنا الحيوية لقدراتنا يفوقها بلا حدود الاستياء الناجم عن الموضوعات التي نوجه إليها قدرتنا إلى حد أننا لا نعود واعين لهذه المتعة»⁽²⁰⁸⁾. كما أن سولتزر (Sulzer) يمثل في مقالته في قوة الأعمال الفنية (*Von der Kraft in den Werken der schönen Künste*) المفهوم الأساس نفسه، ويحاول في ضوءه الفصل بين طاقات ثلاث: التفكير النظري والتأمل الجمالي والحركات الإرادية.

من جهة أخرى تدخلت النظرية الجمالية في نظرية المعرفة المحض، حين انتزعت للـ «مخيّلة» حقها، من خلال محاولة إثبات أن «القدرة الشعرية» ليست قوة تأملية خالصة بل قدرة إبداعية أصيلة. كما دخلت النظرية الجمالية أيضًا ضمن المشكلات المنطقية، وغيّرت النظرة إلى معنى المفاهيم وأساسها. أما في ما يتعلق ببيركلي وهيوم وكوندياك، فالمفهوم هو مجرد وابل من الانطباعات، إنه مجموعها البسيط أو الرمز الذي نستعمله لها. ولا يمكن أن يكون لهذا الرمز معنى مستقل، لأنه لا يمثل سوى ما يُعرض بصورة غير مباشرة وبأثر رجعي في الذاكرة مما سبق تقديمه أساسًا في الإدراك. وحتى لو أخذنا في الحسبان مفهوم العلاقة بدلًا من مفهوم الشيء، فلن يغير ذلك شيئًا في هذا الرمز. إن العقل لا يمكنه إنشاء أي نوع من الارتباط إلا بعد أن يجتبر واقع هذا الارتباط قبل ذلك، فهو لا يمكنه التفكير في أي وحدة أو اختلاف على نحو حقيقي إلا بعد أن يكون قد اختبره فعليًا من قبل. لكن هذا الرأي أصبح عرضة من الآن فصاعدًا للنقد الخالص من علم النفس الوظيفي، وكان تبتنز هنا أيضًا هو من أبدى بصورة خاصة معارضة قاطعة لهذا المذهب من التفكير، بصفته مجرد «تحويل للأوهام». وبصرف النظر عن مقدار ما يمكن الانطباعات الحسية والمعطيات التجريبية أن تثير العقل، فهو لا يكفي البتة بهذه المعطيات ولا يبقى واقفًا في دائرتها، لأنه لا يبيّن مفاهيم فحسب على أنها محض تلخيص تجميعي، إنما يرتفع إلى مثل عليا. ولا يمكن جعل هذه المثل مفهومة من دون تعاون «القوة التكوينية» للمخيّلة الإبداعية. «يوضح علماء النفس عادة أن الخلق الشعري لا يزيد على كونه تحليلًا وإعادة تكوين للتصورات المستفاد من الإدراك الحسي ثم إعادة إنتاجها [...] وإذا كان الحال كذلك، فليس الشعر سوى تحويل للأوهام. هكذا، لن تتمكن تصورات جديدة من النشوء في وعينا». لكن مثل هذا التفسير يبقى غير ملائم إطلاقًا لأي عمل فني حقيقي. لن نكون منصفين أبدًا في حق كلوبشتوك أو ميلتون، «[...] إذا لم نر في الصور التي ينفثها هذان الشاعران في لغة شعرية حية سوى كمية متراكمة من الأفكار الحسية يتكدس بعضها بسرعة إلى جوار بعض أو يتبع بعضها بعضًا». وينطبق الأمر ذاته أيضًا على المثل العلمية التي تقابلنا على سبيل المثال في المعرفة الرياضية الدقيقة، فهي أيضًا غير قابلة للتفسير أبدًا من جمع الأحاسيس الفردية وطرحها فحسب، أو من طريق التركيب والتجريد، وإنما هي «إبداعات أصلية حقيقية لقوة المخيّل الإبداعية». «وقد بات معروفًا أن الحال هو نفسه في التصورات الهندسية العامة، غير أن ذلك صحيح في الحقيقة في المفاهيم الأخرى أيضًا». «هكذا، لا تزال عملية التعميم التجريبي المجردة غير كافية لرفع ما كان أولًا تصورًا حسيًا إلى مستوى المفهوم الخالص. ذلك أن التصورات الحسية العامة ليست أفكارًا عامة على الإطلاق، فهي لم تصبح بعد من مفاهيم المخيّل الإبداعية والعقلية، إذ إنها ليست سوى مادتها الخام، لكن شكل هذه الأفكار لا يمكن فهمه واشتقاقه انطلاقًا منها وحدها. مع ذلك، فإن الشكل هو ما تستند إليه الدقة والتحديد الحقيقيين لمعنى مصطلح ما». هناك على سبيل المثال فكرة الخط المنحني الذي يعود ليتصل بنفسه. إنه التصور المستمد من حاسة البصر، وقد أخذ شكله الخاص من تركيب الإدراكات الحسية

المتنوعة. لكن يحدث الآن ما هو أكثر من ذلك؛ إذ إن تصور الامتداد هو من ضمن قدرتنا، وفي وسعنا تعديل هذا الامتداد الفكري كما نشاء. وتنشئ المخيلة الآن صورة الخط الدائري الذي تبعد جميع النقاط فيه بعدًا متساويًا عن المركز، ولا وجود لأي نقطة أكثر قربًا منه ولو بقليل. هذه الإضافة الأخيرة في الصورة الحسية هي إضافة قوة مخيلة الخلق الإبداعي، مثلما هو الحال في جميع مثلنا»⁽²⁰⁹⁾.

لا يقتصر هذا الارتفاع فوق ما هو معطى في الانطباع الحسي المباشر أو هذه القدرة لد «خيال» النظري على الرياضيات البحتة فحسب، فذلك يتجلى أيضًا بمقدار لا يقل من الوضوح في تشكيل مفاهيمنا التجريبية: إذ لا يمكن البتة تفسير المفاهيم التي تقع أيضًا في أساس الفيزياء النظرية من طريق تركيب «ظواهر حسية» مجردة، فهي تبدأ بمثل هذه الظواهر لكنها لا تنتهي عندها: إنها ترتبط بها لكنها تعيد تشكيلها من خلال استقلالية داخلية للذهن، وهذه الاستقلالية، وليس العادة المستقاة من انتظام الإدراكات، هي ما يشكل نواة القوانين الأولى للحركة ومحتواها. لا يمكن إطلاقًا اشتقاق المبادئ العامة للعلوم الطبيعية بداهة من المفاهيم المجردة، لكن البديل سوف يكون خاطئًا إذا اعتقدنا أن في إمكان هذه المبادئ أن تنشأ من الاستقراء فحسب، أي من تراكم بسيط للملاحظات الفردية. كما لا يمكن اشتقاق قانون مثل قانون القصور الذاتي وفهمه فهما تامًا بهذه الطريقة. «إن فكرة الجسم المتحرك الذي لا يخضع في حركته لجسم آخر ولا يتسبب كذلك في حركة جسم آخر غيره، تسوق العقل إلى الاعتقاد بأن حركة هذا الجسم سوف تتواصل هكذا من دون تغيير، على الرغم من أن هذه الفكرة الأخيرة يجب أن تكون مشتقة من الإحساس، لكن ربطها بالفكرة الأولى هو من تأثير قوة التفكير التي تقدم لنا هذا الارتباط بين الفكرتين وفقًا لطبيعتها، وتبعث فينا من خلال هذه العملية الارتباط الذي تنتجه العمليات العقلية بين المحمول أو المسند والموضوع، [وهذه الفكرة] تزيد على كونها سببًا للاقتناع بأن حكمنا هو حكم حقيقي أكثر مما هو تداع للأفكار منبثق من الأحاسيس»⁽²¹⁰⁾. ويمكن القول بصورة عامة، إنه حيثما يمكن تصور وجود ارتباط معين بين فكرتين، فإن اللجوء إلى الأحاسيس وحدها وإلى الانطباع السلبية لا يكون كافيًا لإدراك فكرة الارتباط بحد ذاتها في طبيعتها الخاصة وتعليلها في فرادتها. ولأن وجود مثل هذه الطبيعة الخاصة أمر لا يمكن إنكاره، فلا يمكن البتة إرجاع جميع الصلات والعلاقات والارتباطات بين محتويات الوعي إلى التجانس والاختلاف والتطابق والتعارض. إن تتابع الأشياء وتجاورها، والطبيعة الخاصة لتعايشها معًا، واعتماد بعضها على بعض، تتضمن كلها بوضوح ما هو أكثر من الوحدة والتنوع. هكذا تظهر في كل مكان هنا أشكال من العلاقات ينفصل بعضها عن بعض انفصالًا حادًا ومميزًا، ويمكن أن ندرك في كل شكل من هذه الأشكال اتجاهًا معينًا من التفكير، يشق طريقه على نحو مستقل إلى حد ما من دون أن يكون مدفوعًا من الخارج من أي إكراه ميكانيكي للانطباع أو العادة. إن ما نطلق عليه استدلاليًا واستنتاجيًا، هو وفقًا لذلك شيء

مختلف عن مجرد ترتيب الأفكار وربطها على نحو متتابع، وهو شيء أكثر من إدراك تشابه وتطابق في ما بينها. «حين يصيح تعريف أحد الاستنتاجات العقلية بأنه استخلاص التماثل والاختلاف بين فكرتين في علاقتها بفكرة ثالثة، فإن هذا الاستخلاص ذاته للتماثل أو للاختلاف من علاقات من النوع نفسه هو أيضًا فعل عقلي مستقل، إنه إنتاج ناشط لفكرة ارتباط من أخرى، وهذا [...] أكثر من مجرد إدراك علاقتين متابعتين»⁽²¹¹⁾.

بذلك نصل في الوقت ذاته إلى نقطة تتجلى فيها الوحدة الداخلية والتناسك المنهجي للذات انتصف بها فكر التنوير الألماني بصورة واضحة، على الرغم من كل التشتت الظاهري في بعض المسائل؛ فهناك الآن جهتان مختلفتان، هما علم النفس والمنطق، تلفتاننا إلى مشكلة واحدة مركزية، وكلتاهما تلتقيان في السؤال المطروح عن الطبيعة، وعن أصل «فكرة الارتباط» (Verhältnisedanken) المحض. وإذا كان تيتنز قد طرح هذا السؤال من وجهة نظر عالم نفس تحليلي، فإن لامبير يجعله منطقتَه ومذهبَه المنهجيَّ العام، وكان ينطلق هنا أيضًا من لايبنتز، وفي هذا يسجل له إنجاز تاريخي بارز يتمثل في إعادة اكتشاف أفكار أساسية معينة للايبنتز في أصلاتها المميزة وعمقها الخاص. وهو لا يكتفي هنا بالصورة التقليدية التي رسمها فولف ومدرسته لفلسفة لايبنتز، بل يعود إلى الإشكالية الأساسية التي بنى لايبنتز نظامه انطلاقًا منها. وكان مخطط «الشخصية العمومية» أكثر ما انبهر به لامبير بصورة دائمة وطور وفقًا له على نحو مباشر مشروعه عن «السمياء» [نظرية الإشارات والرموز]. كان يسعى نحو منهج لأشكال التفكير ونحو معالجة هذه الأشكال، حيث يكون لكل منها لغته الرمزية الخاصة، ويتم ترتيبها على غرار لوغاريتها حساب التفاضل والتكامل. ولن يكون في إمكاننا الوصول إلى تفكير حقيقي دقيق إلا حين يطابق كل ارتباط محدد للمفاهيم عملية محددة في الرموز، وحين نمتلك قواعد عامة لهذه العمليات. وكان لامبير يهدف إلى مد سيطرة هذا التفكير إلى ما وراء مجال الهندسة البحتة. وهو يرى أنه من قبيل التحيز الاعتقاد بأن فكري الامتداد والحجم وحدهما يمكن تفسيرهما تفسيرًا صارمًا وتطويرهما استنباطيًا. إن يقينية هذا التطور وقطعيته لا توجدان بصورة مطلقة في المجال الكمي فحسب، بل يمكن بلوغ ذلك أيضًا حين يتعلق الأمر بالعلاقات النوعية الخالصة. ويعتبر لامبير انطلاقًا من هذا الطرح العام للمشكلة أنه قادر على أن يرسم بوضوح حدود فلسفة لوك وتفكيكها مفاهيم المعرفة الأساسية، ولم يكن يسعى إلى معارضة «استقلالية المفاهيم»⁽²¹²⁾ مثلما مارسها لوك، ويعترف بأن تلك المعرفة، التي نسعى للتعبير فيها عن عناصر الواقع، لا يمكن اختلاقها ببساطة، وإنما يجب إيجادها من طريق التجربة. إن المعرفة الحقيقية للواقع لا يمكن أن تستند أبدًا إلى مبادئ شكلية مجردة، أي إلى مبادئ «فكرية» بحتة، كبدأ «السبب الكافي» على سبيل المثال، لأن مثل هذه «المعقولة» الفكرية الخالصة، أي توائم جميع الأجزاء في كل منطقي واحد، يمكن أن تصح على المحتمل فحسب. هنا يتعين علينا أن نتعاطى مع تحديدات مادية، مع «الأجسام الصلبة والقوى»،

ولا يمكن إطلاقاً تأسيس وجود أي قوى حقيقية أو تأسيس طبيعتها من طريق المفاهيم فحسب، وإنما ينبغي فرضها من طريق بيّنة التجربة. لذلك علينا أن نتخلّى من أجل التجربة عن كل تعريف فعلي ونكتفي بالوصف، ينبغي أن نصّر «على طريقة التشريح الجيدة»⁽²¹³⁾ عبر تفكيك المعطى إلى مكوناته، من دون المطالبة بتوضيح هذه المكونات بالاستعانة بهذا النوع من تفسير المفاهيم. وإذا كانت ثمة حاجة إلى توضيح ما، فسيكون ذلك هو الدرب الذي مهده لوك: هذا يعني عدم إمكان اكتسابه عبر مزيد من المعالجة المنطقية، وإنما من طريق إظهار كيفية نشوء الأفكار البسيطة. لكنه سيكون أمراً مختلفاً حين نشئت من المفاهيم الأساسية، وتتوصل بهذه الطريقة إلى فكرة عامة عن عددها ونظامها. حينئذ سوف نتبين أن هذا التكوين البسيط في الطبيعة الخاصة لكل مفهوم من هذه المفاهيم، يوجد وفرة من القوانين الأخرى متأصلة فيها وتابعة لها مباشرة. وفي سبيل تطوير هذه القوانين تطويراً تاماً لسنا في حاجة للعودة إلى التجربة من جديد، وسوف نرى أن هذه المفاهيم الأساسية المختلفة ترتبط معاً في علاقات التوافق والتعارض والاعتماد... إلخ. ويمكن التحقق منها وفقاً لـ «طبيعتها». ومعرفة هذه العلاقات في حد ذاتها ليست إذاً استقراء تجريبياً، وإنما هي إدراك صارم ومعرفة بديهية. ولا يجوز إطلاقاً قصر هذا النوع من «البداهة» - وفق لامبير - على الهندسة البحتة فحسب، بيد أن ما فات لوك من أجل الوصول إلى الأفكار البسيطة، هو الفكرة المتعلقة بالمكان التي بلورها المهندسون، أي إظهار خصائص المكان التكوينية المنهجية بطرائق استنباطية⁽²¹⁴⁾. وهنا تتدخل «نظرية الحقيقة» (Alethologie) عند لامبير، التي كانت تسعى إلى تكوين نظرية عامة عن الحقيقة على غرار «العلم الشامل»، أي نظرية العلاقات والارتباطات بين الأفكار البسيطة إلى جانب الهندسة، وتستند أيضاً إلى علم الحساب والكرنومترية المجردة وعلم الحركة المجردة، أو الكينماتيكا (Phoronomie)، كي يقدم أمثلة ودلائل لنمط محدد من العلوم، ولو أنه يدين للتجربة في مادته. لكن لا تُظهِر هذه المادة، على الرغم من ذلك، خصائص عرضية بل خصائص ضرورية. هكذا، يقيم مذهب لامبير عن الحقيقة نوعاً من الارتباط المنطقي مع ما قرره تينتز بصفته عالم نفس في شأن فكرة الارتباط المحض. وحين التقى هذان التياران الفكريان المختلطان في التنوير الألماني من جديد عند كانط، تحقق الوصول بذلك إلى الاكتمال النسبي لهذا الفكر: أي إن هذا الاكتمال يصل إلى نهايته بطبيعة الحال فور تجاوزه عبر مبادئ جديدة وطرح جديد للمشكلات.

(151) René Descartes, «Regulae ad directionem ingenii,» in: *Œuvres*, vol. X, p. 398.

(152) François-Marie Voltaire, «Lettres sur les anglais, ou lettres philosophiques (Brief 13),» dans: *Mélanges historiques*, vol. I, *Œuvres complètes*, vol. XXVI, pp. 5-157: p. 65.

(153) يُنظر هنا على نحو خاص:

René Descartes, «Brief an die pfalzgräfin Elisabeth vom 21. Mai 1643,» in: *Œuvres*, vol. III, pp. 663-668: p. 665.

(154) René Descartes, «Méditations touchant la première philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées,» dans: *Œuvres*, vol. IX, pp. 1-72: p. 41.

(155) حالات: جمع حاليّة، وتفيد هنا النسبة إلى الحالة (الثابتة)؛ ويبدو أن الكاتب استعمل هذه الكلمة ولم يستعمل «حالات» (Zustände) للتشديد على التباين بين ثبات الحالة وتبدّلها المفترض. (المترجم)

(156) للمزيد عن مفهوم الامتداد المدرك بالعقل عند مالبرانش، يُنظر:

Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol.

I, pp. 573ff. ECW2,
pp. 478ff.].

(157) Nicole Malebranche, «Entretiens sur la métaphysique (no. 5, Section 12),» dans: *Œuvres*, Nouv. éd avec une intro. par Jules Simon, 2 vols. (Paris, 1846), vol. I, pp. 39-334: p. 125.

(158) إله من آلة، تعبير عن نتيجة فجائية غير متوقعة، ويعود أصل هذا التعبير من المسرح القديم، حينما كانت المسرحية تصل إلى معضلة غير قابلة للحل فكانوا في تلك الحالة يحضرون بواسطة رافعة إلهًا يجوم فوق المسرح جالبًا الحل. (المترجم)

(159) Immanuel Kant, «Brief an Markus Herz vom 21. Februar 1772,» in: *Werke*, vol. IX, Ed. by Ernst Cassirer, pp. 102-108: pp. 104F. (Akad. - Ausg. X, 131).

(160) يُنظر:

François - Marie Voltaire, «Siècle de Louis XIV,» vol. I, dans: *Œuvres complètes*, vol. XIX, p. 140.

(161) يُنظر:

François - Marie Voltaire, «Les Systèmes,» dans: *Poésies*, vol. III, dans: *Œuvres complètes*, vol. XIV, pp. 223-235: p. 231ff.

(162) David Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Mora Subjects* (Book 1,

Part 3, Section 2) Ed. by Lewis Amherst Selby - Bigge (Oxford, 1896), pp. 73ff.

(163) Gottfried Wilhelm Leibniz, «Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie préétablie,» dans: *Philosophische Schriften*, vol. V, pp. 39-509: p. 100.

(164) Denis Diderot, «Suite de l'apologie de M. l'Abbé de Prades ou réponse à l'instruction Pastorale de Mgr l'Évêque d'Auxerre,» Part 3 (Section 12), dans: *Œuvres complètes*, vol. I, pp. 429-484: p. 470.

(165) يُنظر:

John Locke, «[Essay] Of Human Understanding,» *Works*, 10 vols., New corr. ed. (London, 1823), vols. I, II, III, pp. 1-176; vol. I Book 1, Chap. 1, Section 2, pp. 1f.: p. 2 [«Historical, Plain Method»].

(166) Etienne Bonnot de Condillac, «Extrait raisonné du traité, de sensation,» dans: *Traité des sensations, première partie*, p. 32.

(167) يُنظر:

Pierre Louis Moreau de Maupertuis, «Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu

employée dans l'essai de cosmologie» (§ 19.f.), dans: *Histoire de l'Académie royale des sciences et belles lettres*, Vol. 1756 (Berlin, 1758), pp. 389-424: pp. 396f.

(168) لم يكن [لوك] يعلم مدى حاجتنا إلى التعلم من اللمس والسمع... إلخ، وكانت قوى النفس جميعها تبدو في نظره خصائص فطرية، ولم يكن لديه شك في أن لها أصلاً في الإحساس ذاته [...]

Condillac, «Extrait raisonné,» pp. 33.

(169) Hume, *A Treatise* (Book 1, part 4, Section 6), p. 252: «A Bundle [...] of [...] Perceptions».

(170) Etienne Bonnot de Condillac, «Traité des animaux, ou après avoir fait des observations critiques sur le sentiment de Descartes et sur celui de M. de Buffon, on entreprend d'expliquer leurs principales facultés» (Part 2, Chap 2) dans: *Œuvres complètes*, vol. III, pp. 329-471: pp. 394ff.

(171) Condillac, «Extrait raisonné,» p. 31.

(172) Locke, «[Essay] Of Human Understanding» (Book 2, Chap. 21, Section 30ff.), pp. 253ff.

(173) ظل الأمر يعرض باعتبار أن هذا التوتر هو المبدأ الأول الذي يمنحنا عادات اللمس والرؤية والسمع والحس والتذوق والمقارنة والحكم والتأمل والرغبة والحب والأمل والرجاء، وأن ذلك يعني أن عاداتنا كلها تولد من خلال هذا التوتر.

Condillac, «Extrait raisonné,» p. 34.

(174) Condillac, «Traité des animaux,» dans: *Œuvres*

complètes (Part 2, Chap. 2), pp. 395f.

(175) للمزيد عن هذا الارتباط، يُنظر:

Lanson, «L'Influence de la philosophie cartésienne».

ويُنظر سابقًا ص 65 من هذا الكتاب.

(176) يُنظر عند لايبنتز بشكل خاص الرسالة إلى كريستيان فولف في عام 1706، الكلام عن التفريق بين مفهوم «الإدراك» (perceptio) و«السعي إلى الإدراك» (percepturatio).

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian wolff*, pp. 56-58: p. 56.

(177) François - Marie Voltaire, «Traité de métaphysique» (Chap. 8), p. 61.

(178) Denis Diderot, «Pensées philosophiques» (Section 1 ff.), dans: *Œuvres complètes*, vol. I, pp. 123-170, pp. 127 ff.

(179) لا يمكنني التوقف هنا عند مشكلات البحث التفصيلي، وأكتفي بالإحالة في ذلك على العرض المسهب في المجلد الثاني من:

Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 4 vols. (Berlin: B. Cassirer, 1922), [ECW3].

(180) François-Marie Voltaire, «Eléments de philosophie de Newton» (Part 2, Chap. 7), Physique, dans: *Œuvres complètes*, vol. XXX, pp. 1-313: pp. 138 ff.

(181) Condillac, «Extrait raisonné,» p. 33.

(182) يُنظر :

George Berkeley, «A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge»

(§ 34), in: *Works*, vol. I: *Philosophical Works*, 1705-21, Ed. by Alexander Campbell Fraser (Oxford, 1901), pp. 211-347: pp. 275f.

(183) George Berkeley, «An Essay Towards a New Theory of Vision» (§ 11), in: *Works*, pp. 93-210: p. 130.

(184) Voltaire, «Eléments de philosophie de Newton» (Part 2, Chap. 7), pp. 145-147.

(185) يُنظر :

Denis Diderot, «Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux qui voient,» dans: *Œuvres*, Ed. par Jacques- André Naigeon, vol. II (Paris, 1798), pp. 175-266, et Étienne Bonnot de Condillac, «Traité des sensations» (Chap. 7, 11 ff.), dans: *Traité des sensations, Première partie*, pp. 29-119: pp. 93 f., 105 ff.

(186) Leibniz, «Nouveaux essais» (Book 2, Chap. 5), p. 116.

(187) يشير المؤلف هنا إلى مقولة لايبنتز الشهيرة التي سبق ذكرها «لا يوجد في العقل ما لم يكن موجوداً في الحواس من قبل إلا العقل نفسه» «nihil est in intellectu, quod non aneta fuerit in sensu, nisi intellectus ipse». (المترجم)

(188) Bernard LeBouyer de Fontenelle, «Entretiens sur la pluralité des mondes,» 3. vols, dans: *Œuvres complètes*, vol. II/1 (Paris, 1818), p. 44.

(189) يمكن الإشارة هنا ضمن التنوير الألماني إلى زولتسر على سبيل المثال، يُنظر :

Johann Georg Sulzer, «Zergliederung des Begriffs der Vernunft,» in: *Vermischte Philosophische Schriften. Aus den*

Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt, vol. I (Leipzig, 1773), pp. 244-281: p. 249.

(190) Johann Christian Lossius, *Physische Ursachen des Wahren* (Gotha, 1775), pp. 8ff., 56 [Quotation p. 65];

يُنظر:

Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, vol. II, pp. 575 f. [ECW 3, pp. 482 f.].

(191) يُنظر «Realität der Außenwelt» للمزيد عن موقف كوندياك المتذبذب من

مشكلة «حقيقة العالم الخارجي»:

Georges Lyon, «Introduction,» dans: Condillac, *Traité des sensations, Première partie*, pp. 3-28: pp. 14 ff.

(192) Diderot, «Lettre sur les aveugles,» p. 218.

(193) Pierre Louis Moreau de Maupertuis, «Réflexions philosophiques sur l'origine des langues : et la signification des mots» (Section 24 and 25) dans: *Œuvres*, vol. I, pp. 253-309, 278 ff. [Quotation pp. 279 f].

(194) Immanuel Kant, «Kritik der reinen Vernunft,» in: *Werke*, Vol. III, Ed. by Albert Görland, pp. 127, 119, 73 (B153, 139, 63).

(195) مصطلح يوناني - لاتيني، كان يعني عند الفلسفة المدرسية (السكولائية) تأثير البدن

في النفس، وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر صار يعني التأثير المتبادل بين البدن - النفس، والجسد - العقل. يُنظر:

(المترجم) ..Duden, *Fremdwörterbuch*, 5th ed. (Mannheim: Dudenverlag, 1990), p. 345

(196) علم نفس القدرات: نظرية في علم النفس مبنية على فرضية وجود «قدرات» نفسية

أصلية لدى الإنسان، هي: الحافز، الإدراك، التفكير والإرادة. انتشرت في القرن الثامن عشر على يد كثير من المفكرين، منهم مندلسون وكانط. (المترجم)

(197) يُنظر مثلاً:

Christian Wolff, *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur* (§ 184 ff.) (Frankfurt a. M./Leipzig, 1734), pp. 145 ff.

(198) Gottfried Wilhelm Leibniz, «Brief an Burcher de Volder vom 24. März/3. April 1699,» in: *Philosophische Schriften*, vol. II, pp. 168-175: p. 172.

(199) Gottfried Wilhelm Leibniz, «Von der Weisheit,» in: *Deutsche Schriften*, Ed. by Gottschalk Eduard Guhrauer, vol. I (Berlin, 1838), pp. 420-426: pp. 422f.

(200) يُنظر سابقاً ص 69 من هذا الكتاب.

(201) يُنظر:

Locke, «[Essay] Of Human Understanding» (Book 1, Chap. 4, Section 24 f.), pp. 79-81.

(202) يُنظر:

René Descartes, «Brief an Marin Mersenne vom 27. Mai 1630,» in: *Œuvres*, vol. I, pp. 151-154: pp. 151 f.

(203) يُنظر سابقاً ص 97 من الكتاب.

(204) Locke, «[Essay] Of Human Understanding» (Book 2, Chap. 1, Section 25), p. 98.

(205) Leibniz, «Nouveaux essais» (Book 1, Chap. 1, § 21), p. 70.

(206) Johann Nicolaus Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2 vols. (1777),

vol. I (6. Versuch: Ueber den Unterschied der sinnlichen Kenntniß und der verünftigen, no. 1) (Berlin, 1913) (Neudrucke seltener philosophischer Werke, Ed. by der Kantgesellschaft, vol. 4/2, esp. Wilhelm Uebele), pp. 416 f.

(207) Moses Mendelssohn, «Morgentunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes» (Section 7) in: *Gesammelte Schriften*, Ed. by Georg Benjamin Mendelsohn, 7 vols. in 8 (Leipzig, 1843-1845), vol. II, pp. 233-409: p. 295.

(208) Gotthold Ephraim Lessing, «Brief an Moses Mendelssohn vom 2. Februar 1757,» in: *Sämtliche Schriften*, Ed. by Karl Lachmann, 3rd ed. aug. and rev. Franz Muncker, 23 vols., vols. I-XI (Stuttgart, 1886-1895); vols. XII-XXI (Leipzig, 1897-1907); & vols. XXII and XXIII (Berlin\Leipzig, 1915 and 1924), vol. XVII, pp. 89-93: p. 90.

من الواضح وجود تناقض بين المقولة الممهدة لهذا الاقتباس عن لسينغ والاقتباس نفسه، كما لاحظ أيضًا المترجمان الأمريكيان لكتاب كاسيرر هذا، لكن الأمر في الواقع ليس كذلك، مثلما يثبت التأمل في مقولات لسينغ قبل هذا المقتبس وبعده، حيث يقول: «كل أنواع الشغف، حتى الأكثر إزعاجًا منها، هي ممتعة، مثلها مثل الشغف... حين يقع نظرنا فجأة على أفعى مرسومة في لوحة، فإن متعتنا تزداد بمقدار ما تسبب لنا ذلك من فزع». يُنظر:

Ernst Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, trans. Fritz C. A Koellen and James P. Pettegrove (Princeton: Princeton University Press, 1951).

Tetens, *Philosophische Versuche* (1. Versuch: Über die Natur der vorstellungen, no. 15), pp. 112ff, [Quotation: pp. 113, 122f., 129, 132];

يُنظر أيضًا:

Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, vol. II, pp. 567ff. [ECW3, pp. 476ff].

(210) Tetens, *Philosophische Versuche* (4. Versuch: Über die Denkkraft und das Denken, no. 4), pp. 310 ff. [Quotation p. 311].

(211) Ibid. (4.versuch, no. 5), pp. 319 ff. [Quotation p. 325].

(212) Johann Heinrich Lambert, *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß*, 2 vols. (Riga, 1771), vol. I (§ 10), p. 8.

(213) Johann Heinrich Lambert, «Brief an Immanuel Kant vom 3.februar 1766,» in: Kant, *Werke*, vol. IX, Ed. by Ernst Cassirer, pp. 49-54: p. 52 (Akad.-Ausg.X, 65).

(214) Johann Heinrich Lambert, *Anlage zur Architectonic*, vol. I (§ 10), p. 8. - Näheres über

Lamberts Methode s. Cassirer *Das Erkenntnisproblem*, vol. II, p. 534 ff. [ECW3, p. 448FF].

الفصل الرابع فكرة الدين

إذا أردنا السؤال عن السمة العامة الأكثر تمييزاً لعصر التنوير، نتبين أن الرأي والتقييم التقليديين لن يريا، على نحو أكيد، سوى الموقف النقدي المشكك في الدين الذي كان يتمي في الواقع إلى القرارات الحازمة لجوهر التنوير. لكن لدى محاولة إثبات وجهة النظر التقليدية هذه استناداً إلى الحقائق التاريخية الملموسة، تبرز حالاً - في ما يتعلق بالتنوير الألماني والإنكليزي - أقوى الشكوك والتحفظات. لكن من ناحية أخرى، كلما بدت وجهة النظر هذه أكثر انطباقاً على الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر، ازدادت عناداً في إثبات نفسها. وقد اتفق أعداء التنوير وخصومه مع المعجبين به والممجدين له في هذا الرأي. كان فولتير يكرر في مقالاته ورسائله دائماً ومن دون كلل، صحبته الضالية القديمة: «اسحقوا الشائنة» (Écrasez l'infâme). وعندما كان فولتير يضيف محترزاً أن كفاحه ليس موجهاً ضد الإيهان وإنما ضد الخرافات، وليس ضد الدين وإنما ضد الكنيسة، كان الجيل التالي الذي يرى في فولتير قائده الفكري، لا يتمسك بهذا التفريق، إذ مضت الحركة الموسوعية الفرنسية قدماً في حربها المفتوحة ضد الدين، وضد ادعائه السلطة العليا وامتلاك الحقيقة. وكانت تهتم الدين بأنه لم يكن كايحاً بشكل دائم للتقدم الفكري فحسب، بل أظهر أيضاً إخفاقاً في أن يكون أساساً لأخلاق حقيقية ونظام حياتي اجتماعي سياسي عادل. كان هولباخ يعود من جديد باستمرار في «السياسة الطبيعية» إلى هذه النقطة. وتتمثل ذروة إدانته الدين في أنه (أي الدين) من خلال تربية الإنسان على الخوف من طاعة غير مرئي، جعل هذا الإنسان في الوقت ذاته عبداً لطغاة أرضيين وجباناً أمامهم، وأنه خنق قدرة الإنسان على صنع مصيره بنفسه⁽²¹⁵⁾. كما أن «الربوبية» عدت مرفوضة هنا، كونها شيئاً هجيناً غير واضح المعالم، وحلاً وسطاً ضعيفاً. وأعلن ديدرو أن الربوبيين اجثثوا حقاً اثني عشر رأساً من رؤوس عدار⁽²¹⁶⁾ (Hydra) الدين، إلا أن باقي الرؤوس سوف تنبت في يوم من الأيام من الرأس المتبقي⁽²¹⁷⁾. والانصراف عن الإيهان إطلاقاً، بصرف النظر عن الشكل التاريخي الذي ارتداه والأسباب التي قد يكون استند إليها، قد بدا من الآن فصاعداً كأنه الوسيلة الوحيدة لتحرير الإنسان من التحيز والعبودية، وفتح الطريق أمامه نحو سعادته الحقيقية. وفي الكلمات التالية يترك ديدرو الطبيعة تتحدث إلى الإنسان: «عبثاً أيها المعتقد بالخرافات تبحث عن السعادة وراء حدود العالم الذي وضعتك فيه [...] تجرأ على تحرير نفسك من نير الدين، منافسي المتغطرس الذي أنكر حقوقي. تحل عن الآلهة الذين انتحلوا جبروتي وارجع إلى قوانيني [...] عد من جديد إلى الطبيعة التي فررت منها، فسوف تواسيك، وسوف تطرد من فؤادك المخاوف كلها التي تثقلك، والأرق كله الذي يمزقك [...] امنح نفسك للطبيعة، امنح نفسك للإنسانية، امنح نفسك لنفسك ذاتها من جديد، تجد حينئذ زهوراً في كل

مكان على درب حياتك [...]»⁽²¹⁸⁾، «وإذا تأملنا في تاريخ جميع الأمم وجميع القرون، نرى أن الإنسان خضع دائماً لثلاثة قوانين مختلفة: قانون الطبيعة وقانون المجتمع وقانون الدين، وكانت هذه القوانين الثلاثة يضع بعضها أمام بعض قيوداً وحدوداً على نحو متبادل، ولم يحدث قط أن كانت على وثام فعلي معاً. وكان من نتائج ذلك عدم وجود إنسان حقيقي، أو مواطن حقيقي، أو مؤمن حقيقي في أي بلد من البلدان»⁽²¹⁹⁾. من يدرك هذه الحقيقة ويتأمل فيها مرة، لن يكون أمامه طريق للعودة أبداً إلى الوضع السابق. ليس هناك من حل وسط أو تصالح، هناك فحسب الاختيار بين الحرية والقيود، بين الوعي الصافي والانفعال المشوش، بين المعرفة والإيمان. وبات واضحاً لإنسان العصر الحديث، أي لإنسان عصر التنوير، نحو أي من هذه الخيارات عليه أن يحسم أمره. يجب عليه التخلي عن العون الآتي من فوق، وأن يرى بنفسه الطريق نحو الحقيقة ويعمل على تمهيدها، لأنها الحقيقة التي يمكنه نيلها وتأسيسها بقوته الخاصة.

على الرغم من ذلك، فمن غير الكافي ومن المشكوك فيه أيضاً أن نرى أن التنوير على أساس هذه التصريحات الصادرة عن رواده وقادته الفكريين، كان حقبة غير دينية ومعادية للإيمان في اتجاهه الأساسي، لأن مثل هذا الفهم للتنوير قد يحتمل خطر تجاهل أهم إنجازاته الإيجابية، فالشك في ذاته لا يمكنه توليد مثل هذه الإنجازات. إن نبضات التنوير الفكرية الأشد قوة وقدرته الفعلية، لا تتمثل في نفوره من الدين بل في تقديم مُثل جديدة للإيمان، وفي الشكل الجديد للدين الذي جسده في ذاته. وتثبت مقولة غوته عن الإيمان والكفر عمقها التام وحقيقتها في ما يتعلق بالتنوير أيضاً، وذلك حين يصف غوته الصراع بين الإيمان والكفر بأنه الموضوع الأكثر عمقاً، بل موضوع العالم والإنسانية الوحيد، وحين يضيف أيضاً ما مفاده أن العصور التي ساد فيها الإيمان كانت مزدهرة ورائعة وخصبة للبشر الذين عاشوا في هذه الحقب كما للأجيال التي جاءت من بعدهم، في حين أن الحقب التي انتصر فيها الكفر انتصاراً سقيماً لم تكن ذات أهمية للأجيال اللاحقة، إذ لا أحد يسرّه الانشغال بمعرفة العقم، فلا وجود إذًا لأي لحظة من التردد في ما يخص الانحياز إلى جانب من جانبي هذا الصراع. وهنا، أي في التنوير، يسود في كل مكان شعور خلاق أساس وحقيقي؛ الثقة في تشكيل العالم وتجديده. ومثل هذا التجديد بات الآن مطلوباً كذلك من الدين ومنتظراً منه. وينبغي ألا تحجب عنا كل المعارضة الظاهرية للدين التي تواجهها في حقبة التنوير، حقيقة أن جميع المشكلات العقلية في التنوير كانت منصهرة في المشكلات الدينية، وأن هذه المشكلات الدينية هي المحرك الدائم الأقوى للمشكلات العقلية. وكلما وجدنا أن أجوبة الدين عن الأسئلة الأساسية للمعرفة والأخلاق غير كافية، ازداد فرض هذه الأسئلة بالذات لنفسها بصورة أكثر كثافة وشغفاً. أما الآن، فلم يعد يدور الجدل حول العقائد الفردية وتأويلها، بل حول طبيعة اليقين الديني، ففي هذا الجدل لم يعد الأمر متعلقاً بالمعتقد به وحده، وإنما بالشكل والتوجه، وهذا يعني بوظيفة الإيمان في حد ذاته. لذلك، فالهدف الذي سعى المرء إلى بلوغه بكل قوة، وخصوصاً بين فلاسفة

التنوير الألمان، ليس في حل الدين، بل في برهانه «المتسامي» وفي تعميقه المتسامي أيضًا. وهذا السعي هو ما يوضح الشخصية الخاصة المميزة للتدين في عصر التنوير، وهو التفسير أيضًا للاتجاه الإيجابي والسلمي في إيمانه وكفره. وحين نتناول هذين الجانبين معًا ونفهم الاعتماد المتبادل لأحدهما على الآخر، حينئذ يمكن إدراك المسار التاريخي لفلسفة الدين في القرن الثامن عشر بوصفها وحدة حقيقية، أي بوصفها حركة انطلقت من نقطة محددة وتسعى للوصول إلى هدف فكري محدد.

أولاً: عقيدة الخطيئة الأصلية ومشكلة العدالة الإلهية

على الرغم من غزارة التأليف في فلسفة الدين واللاهوت في القرن الثامن عشر وتنوعه المربك، حيث بلغ عدد الكتابات التي وضعها الأنصار والمعارضون عن الربوبية وحدها من الكثرة حدًا لا يمكن العين أن تحطه، فإنه يمكن التعرف إلى نقطة مركزية منهجية يرجع النظر إليها دائمًا. لم يكن فكر فلسفة التنوير هو من أثار هذه المشكلة المركزية، إذ كانت هذه المشكلة موجودة من قبل بوصفها ميراثًا من العالم الفكري للقرون السابقة، لكن وجب على فكر التنوير معالجتها فحسب بأدوات فكرية جديدة كان اكتسبها في تلك الأثناء، فحتى عصر النهضة نفسه ما كان يريد الاكتفاء بأن يكون إحياء للقديم وللروح العلمية فحسب، بل كان يهدف إلى إعادة تشكيل داخلية للدين وإلى تجديده. أي إنه كان يسعى إلى دين يقول نعم للعالم ونعم للعقل، أي إلى دين يحفظ لكل من العالم والعقل قيمته الخاصة المميزة التي تشير إلى أن البرهان على وجود الله والخاتم الإلهي الحقيقي ليس في إفنائها وإهانتها، وإنما في رفعها. هكذا تم تأسيس «التأهية» (Theismus) الكونية، مثلما تمثلت في اللاهوت الإنساني في القرنين السادس عشر والسابع عشر وامتدت في كل مكان. وهذا اللاهوت يستند إلى الفكرة القائلة إن وجود الله لا يمكن إدراكه إلا في جميع مظاهره، وإن كل مظهر من هذه المظاهر يمتلك معنى وقيمة مستقلين ولا يمكن فقدانها. إن وجود الله المطلق لا يمكن التعبير عنه بأي صيغة أو بأي اسم، لأن الشكل والاسم إشارتان إلى المحدودية، لذلك فهما لا ينطبقان على الطبيعة اللانهائية. لكن في هذا يكمن الاستنتاج المعاكس أيضًا: بما أن جميع الأشكال الخاصة تبقى بعيدة بالمقدار نفسه عن الجوهر المطلق، فإنها جميعًا قريبة منه بالمقدار نفسه. إن كل تعبير عن الإلهي، لو كان حقيقيًا وفعليًا في ذاته، يحق له أن يقارن بغيره، والأشكال كلها لها القيمة ذاتها ما دامت لا تمثل الجوهر المطلق ذاته، بل بوصفها إشارات ورموزًا له فحسب. ومن نيقولاوس الكوزاني (Nicolaus Cusanus) حتى مارسيليو فيتشينو (Marsilius Ficinus)، ومن هذين حتى إيراسموس (Erasmus) وتوماس مور (Thomas More)، يمكن تتبع كيفية تطور الروح الإنسانية - الدينية وازدياد قوتها باستمرار. في العقود الأولى من القرن السادس عشر بدا كأن هذا التطور بلغ غايته، وكأنه تأسس «دين ضمن حدود الإنسانية». ولم يكن هذا «الدين» معاديًا البتة

للعقيدة المسيحية ولا شكًا كما فيها، بل كان يسعى جاهدًا لفهم العقيدة نفسها وتأويلها بطريقة تعبر عن الموقف الديني الجديد. وعند نيقولاوس الكوزاني، فإن فكرة المسيح ذاتها هي ما تمثلها وما تضمنته رؤيته الأساسية لكـ «الطبيعة الإنسانية». إن الطبيعة الإنسانية للمسيح هي رباط العالم والبرهان الأعلى على وحدته الداخلية: فمن خلال هذه الطبيعة الإنسانية في المسيح جرى تجسير الفجوة وردمها بين المطلق والمحدود، بين المبدأ الأول الخالق والوجود المخلوق، وبذلك يمكن أن تشمل الكونية الدينية التي تأسست هنا أيضًا على كون جديد من أشكال الحياة العقلية الجديدة التي نشأت في عصر النهضة، وتشكله انطلاقًا من وجهة نظر فلسفية مركزية. وباتت الشمولية متاحة أيضًا للرياضيات والعلوم الطبيعية الجديدة وعلم الفلك، وهي تؤسس في مقابل رؤية أوغسطين وأفكار القرون الوسطى نظرة عامة جديدة خاصة لمعنى التاريخ. وبدا أن كل ذلك بات ممكنًا الآن على أرض الدين، وأن بلوغه ممكن من خلال الدين وليس في مواجهته. ظهر أيضًا، في المدى الذي اكتسبه الدين، أن عمقه الحقيقي والنهائي أصبح مرتبًا أخيرًا بصورة صحيحة. أما مشكلة المصالحة بين الإنسان والله، التي حاولت النظم المدرسية الفكرية الكبرى والتصوف القروسطي جميعًا أن تحلها، فظهرت الآن في ضوء جديد، إذ ما عادت هذه المصالحة متروكة للنعمة الإلهية فحسب، بل ينبغي لهذه المصالحة أن تحدث الآن في فعل العقل الإنساني، وأن تتم عبر التفتح الذاتي لهذا العقل⁽²²⁰⁾.

ظهر خصم لا يقبل المساومة لهذا الدين الإنساني ممثلًا في حركة الإصلاح، وبدا أن الإصلاح متفق مع النهضة، حيث أراد هو أيضًا منح «هذا العالم» قيمة جديدة وقبولًا دينيًا جديدًا، مثلما كان يطالب باستدخال محتوى الإيمان وعقلنته. ولا تكتفي هذه العقلنة بالتوقف عند الأنا، عند الذات الدينية، بل هي تطاول وجود العالم في الوقت ذاته وتعبه في علاقة جديدة بمركز اليقين الإيباني، وانطلاقًا من هذا اليقين ينبغي الآن تبرير العالم. هكذا، يظهر مرة أخرى المطلب الزهدي بإنكار الدنيا في مقابل مطلب تشكيل العالم. وينبغي أن يتحقق هذا التشكيل في العمل والوظيفة والتفاعل داخل النظم الاجتماعية - الدنيوية، لكن حتى حين يلتقي المذهب الإنساني (Humanismus) والإصلاح معًا على أرضية مشتركة، يظان منفصلين في عمق أسسهما، فيظل الإيبان الإصلاحى - بناء على أصله وبناء على أهدافه أيضًا - منفصلًا عن المثل الدينية للمذهب الإنساني. ويمكن التعبير عن نواة هذا التعارض بكلمة واحدة: تكمن هذه النواة في الموقف المختلف الذي وقفه كل من المذهب الإنساني والإصلاح تجاه مشكلة الخطيئة الأصلية (Ersünde). لم يجرؤ المذهب الإنساني ذاته على مهاجمة عقيدة الخطيئة الأولى علنًا، لكن وجب عليه بسبب توجهه الفكري الأساسي أن يسعى في الأرجاء كلها نحو حلحلة هذه العقيدة إلى حد ما وإضعاف قوتها. وكان التوجه البيلاجياني⁽²²¹⁾ (Pelagianische) يزداد ظهورًا باستمرار في الرؤية الدينية الأساسية للمذهب الإنساني. وكان السعي مستمرًا بوعي متزايد للانعتاق من النير القاسي للتقاليد الأوغسطينية. لم

يكن الرجوع إلى القديم السبب الأخير في هذا الصراع، إذ جرى استدعاء المذهب الأفلاطوني عن الإيروس (Eros) والمذهب الرواقي عن الاكتفاء الذاتي للإرادة (Autarkie des Willens) لمواجهة الرؤية الأوغسطينية الأساسية عن الفساد الجذري للطبيعة الإنسانية، وعجزها عن الرجوع وحدها إلى الطبيعة الإلهية. وعلى هذا الأساس وحده يمكن الحفاظ على الكونية الدينية التي يسعى إليها المذهب الإنساني، وعليه وحده أيضًا يمكن إثبات الوحي الذي لم يكن إعلان البشارة الإلهية محدودًا بزمان أو مكان⁽²²²⁾. بيد أن أشد اعتراضات النظم الفكرية الإصلاحية حدةً وُجّهت ضد هذا التوسيع لنطاق العقيدة؛ فجميع هذه النظم الفكرية توجد بوجود الاعتقاد بالحقيقة المطلقة لكلمة الإنجيل وفرادتها، وتسقط بسقوط هذا الاعتقاد. ولا ينبغي لجميع التوجهات نحو العالم أن تهزّ هذا الإيمان، فالإيمان بالكتاب المقدس يتطلب وجود كلا العالمين [الديني والأخروي] وبرره، والكتاب المقدس بتعاليه وخصائصه فوق الطبيعية وسلطته المطلقة، هو الموضوع الوحيد الذي يمكن من خلاله الوصول إلى يقين الخلاص (Heilsgewissheit). وبذلك تظل «الفردية» الدينية التي يمثلها الإصلاح مرتبطةً بأسرها بحقائق فوق طبيعية ومقيدة بها⁽²²³⁾، وكلما حاولت هذه الفردية تعزيز هذا الارتباط بشكل أكبر، وجدت نفسها من جديد وراء الفهم الأوغسطيني للعقيدة الذي أصبح لدى لوثر وكالفن مجددًا السند الفعلي والمكون المركزي لنظامها اللاهوتي. وهكذا باتت القطيعة مع المذهب الإنساني حتمية، وقد اكتملت هذه القطيعة في عمل لوثر في الإرادة المستعبد (De servo arbitrio) بكل حدة وبوضوح لا هوادة فيه. إن دفاع إيراسموس الحذر عن الحرية الإنسانية وانتصاره لاستقلالية الإرادة التي يبدو أن الخطيئة الأولى لم تحطمها على نحو نهائي، لم يكن في نظر لوثر إلا تعبيرًا علنيًا عن الشك الديني. ووفقًا للوثر، ليس هناك ضلال أشد خطرًا من الاعتقاد بمثل هذه الاستقلالية للإنسان واعتبارها قدرة أصلية إلى جانب النعمة الإلهية، وهذا يعني الاعتقاد بأن هذه الاستقلالية يمكن أن يكون لها أدنى تأثير مع النعمة الإلهية أو ضدها. علينا التمييز بوضوح تام بين قدرة الله وقدرتنا، بين فعل الله وفعلنا، فعلى هذا التمييز تعتمد معرفتنا بذاتنا ومعرفتنا بمجد الله. «ما دام الإنسان على قناعة بأنه يستطيع أن يفعل شيئًا ضئيلًا جدًا لخلاصه الذاتي، ويؤمن بنفسه ولا يتشكك فيها أبدًا، فإنه لا يتواضع لله، بل يثق أو يأمل أو يتمنى بأنه سوف يحصل في الأقل على فرصة أو وقت، أو يفعل شيئًا يمكن أن يؤدي به إلى الخلاص. لكن من لا يتشكك مطلقًا في أن كل شيء مرتبط بإرادة الله، ومن يشكك بنفسه كليًا، ولا يختار لنفسه وإنما ينتظر فعل الله، فإنه الأقرب إلى النعمة التي تمنحه الخلاص»⁽²²⁴⁾.

صدر هذه الكلمات حكم الإيمان الإصلاحي على المذهب الإنساني، بينما حاول القرن السابع عشر عبثًا الكفاح ضد منطوق هذا الحكم. ظلت مثل عصر النهضة حية في هذا القرن بالطبع، وكانت تجد دائمًا أبطالها والمدافعين عنها، خصوصًا في الدوائر الفلسفية. لكن حركات العصر الدينية الكبرى تجاهلت هذه الاتجاهات باستمرار. أما الأمل بدين عالمي كما تحدث عنه نيقولاوس

الكوزاني في عمله في سلام الإيمان (*De pace fidei*)، فتحطم، وبدلاً من سلام الإيمان حصل الصراع الديني الأشد قسوة والأقل رحمة، وبدا في هذا الصراع أن النصر كان دائماً إلى جانب العقائدية الأعتى تشدداً وجموداً. وإذا كان هوغو غروتوس (Hugo Grotius) في هولندا ومدرسة كامبردج في إنكلترا لا يزالان يحاولان تجديد روح النهضة، ظل أثرهما المباشر محصوراً في دائرة محدودة نسبياً. فقد تعرض غروتوس لهجوم الجومارسية⁽²²⁵⁾ (Gomarismus) التي حققت نصراً نهائياً ضد الأرمنيين الهولنديين⁽²²⁶⁾. كذلك لم يستطع كدورث ومور التصدي لتغلغل البيوريتانية والكالفية الأرثوذكسية⁽²²⁷⁾. وعلى الرغم من ذلك، لم تكن أعمال هؤلاء المفكرين من دون ثمار، سواء في ما يتعلق بالتاريخ الديني أو العقلي، إذ كانت هي أول من مهد الطريق لـ «تنوير» القرن الثامن عشر، وكان لاهوت عصر التنوير واعياً بوضوح لهذا السياق الديني العالمي. أما المآخذ الذي اعتيد على نسبه إلى التنوير، بأنه كان يشعر بنفسه أنه «بداية العصور»، وأنه أنكر إنجازات الماضي وقلل من قيمتها، فلا ينطبق هنا إطلاقاً. وقد عرض زميلر (Semler)، أحد قادة لاهوت التنوير الألماني، أيضاً النقد التاريخي الذي مهد الأرض لبحوث الكتاب المقدس، وذلك من خلال إدراكه السياقات التاريخية التي سادت بوضوح في هذا الكتاب، وعبر عنها. وانطلق في كفاحه ضد الأرثوذكسية مباشرة من إيراسموس، الذي وصفه بأنه المؤسس الفعلي للاهوت البروتستانتية. مرة أخرى، نُطرح الآن الأسئلة القديمة عن استقلالية العقل والحكم الذاتي للإرادة الأخلاقية بكل حدة، غير أن الإجابة عنها ينبغي أن تكون الآن بعيدة عن كل سلطة خارجية، وباستقلال عن الكتاب المقدس والكنيسة. وبهذا تحطمت أول مرة سلطة العقيدة المسيحية القروسطية: فالآن ما عادت الأوغسطينية تحارب في نتائجها وتأثيراتها المباشرة، وإنما في نواتها، أي في مبادئها الأساسية. وكانت فكرة الخطيئة الأصلية هي الخصم المشترك الذي اتحد في محاربه جميع النزعات الأساسية في فلسفة التنوير، وهنا كان هيوم يقف إلى جانب الربوبية الإنكليزية، كما روسو إلى جانب فولتير: لقد أظهرت وحدة الهدف الذي يسعى إليه التنوير أنها راجحة، ولوقت طويل، على التباين والاختلاف في ما يتعلق بالوسائل التي تؤدي إلى هذا الهدف.

سوف تتبع المشكلة أولاً داخل التاريخ الفكري الفرنسي، حيث وجدت تصعيدها الأشد حدة وصيغتها الأكثر خصباً. فهنا جرى إظهار الجوانب المختلفة التي تتضمنها حتى نتائجها المنطقية الأخيرة، كما لا يقوى عليه سوى العقل التحليلي الفرنسي. وهنا تدخل الإمكانيات المختلفة للمقاربات في تضاد واضح بعضها مع بعض، ومن خلال هذا التضاد يبدو الحل الديالكتيكي كأنها ينبثق من تلقاء ذاته. لقد أعيد طرح مشكلة الخطيئة مرة ثانية في الفلسفة الفرنسية في القرن السابع عشر على يد أحد المفكرين الأكثر عمقاً، إذ عرض باسكال هذه المشكلة أمامنا في الأفكار (*Pensées*) بوضوح شديد وبقوة فكرية منقطعة النظر. وبدا محتوى هذه المشكلة قليل التغير منذ أوغسطين: ففي عمل جانسينيوس (Jansenius) الكبير عن أوغسطين الذي نقل إلينا مشكلة

الخطيئة الأصلية، كان طرح هذه المسألة يرتبط دائماً بهذا المصدر. أما ما يفرق باسكال عن أوغسطين وما يميزه أيضاً بصفته مفكراً من العصر الحديث، فكان في شكل براهينه ومنهجها. تتلمذ باسكال في كل جزء من منهجه على ديكرات، وسعى إلى المضي قدماً بمثاله المنطقي، أي مثال وضوح الأفكار وجلالاتها، حتى أسرار الإيمان الأخيرة. وهكذا، نشأ خليط متناقض من الموضوعات الفكرية [نجم عن مزج المحتوى الأوغسطيني بالمنهج الديكارتي]؛ فمحتوى التعاليم التي يسعى باسكال إلى تأسيسها في الأفكار يقف في تعارض حاد مع الطريقة الاستدلالية التي توصله إلى استنتاجاته. والفرضية التي يمثلها هي العجز المطلق للعقل الذي لا يمكنه الوصول اعتماداً على نفسه وحدها إلى أي يقين، لكن حين يتخلى عن نفسه ذاتها، وحين يخضع خضوعاً تاماً ومن دون أي تحفظ للإيمان، فإنه يستطيع بلوغ الحقيقة. بيد أن باسكال لم يطالب حتى بضرورة هذا الخضوع أو الدعوة إليه، وإنما كان عليه إثباته. لم يتوجه إلى المؤمنين وإنما إلى المشككين، وواجههم في ميدانهم الخاص، وتحديث لغتهم، وأراد القتال مستخدماً سلاحهم. إن عدة حرب المنطق التحليلي الحديث، التي كان باسكال يتقن استخدامها إتقاناً لا نظير له على الإطلاق واستخدمها في أعماله الرياضية وبلغ بها الحد الأعلى من الكمال، ينبغي الآن توظيفها في طرح السؤال الرئيس للدين وفي تطويره. هكذا مضى في حل هذا السؤال بالوسائل المنهجية ذاتها التي استخدمها في عمله عن مقاطع المخروط في حقل المسائل الهندسية، والتي طبقها في الفيزياء التجريبية على الفراغات. وكان الشيء الأكثر أهمية هنا هو الملاحظة الدقيقة للظاهرة وقوة التفكير الافتراضي. نحن لا نملك أي وسيلة أخرى، ولسنا في حاجة إلى أي وسيلة أخرى لاتخاذ القرار. وكما أن الفيزيائيين لا يسلكون في الإجابة عن السؤال المتعلق بباهية قوة طبيعية معينة أيّ طريق آخر سوى ملاحظة ظواهرها ومناقشتها بصورة منهجية، كذلك يمكن فك ألغاز الطبيعة البشرية. هنا أيضاً، المطلب الأول الذي ينبغي إدراجه في الافتراض هو أن يكون منصفاً تجاه الظواهر وأن يصفها على نحو كامل. ليست مسلمة «إنقاذ الظواهر»⁽²²⁸⁾ (Rettung der Phänomene) بأقل صلاحية في اللاهوت من صلاحيتها في الفلك. وهنا أيضاً ينتظر باسكال خصومه متحدياً، إنه يتحدى المشككين وغير المؤمنين؛ فحين يستبعدون حل الدين، ويمتنعون عن القبول بمذهب الخطيئة الأولى و«الطبيعة المزدوجة» للبشر، تقع المسؤولية حينئذ على عاتقهم في تقديم تفسير أكثر رجحاناً. عليهم أن يضعوا البساطة مكان الازدواجية، والوثام مكان الخلاف. لكن حتى هذه الوحدة المزعومة وهذا الوثام سوف يدخلان فوراً في صدام حاد مع كل ما يقدمه لنا الوجود الإنساني من حقائق؛ فحيثما يقابلنا الإنسان، لا يقابلنا بوصفه وجوداً كاملاً متواتراً بل بوصفه كائناً منقسماً، وممزقاً في ذاته، ومثقلاً بالتناقضات الأكثر عمقاً. وهذه التناقضات هي وصمة الطبيعة الإنسانية، فحالما يسعى الإنسان لإدراك وضعه في الكون يرى نفسه عالقاً بين اللانهائي والعدم، وهو عاجز بقدراته الذاتية عن الالتحاق بأي منها. إنه مرفوع فوق جميع الكائنات، وفي الوقت ذاته منحط أسفل منها جميعاً. إنه الأكثر سموّاً والأشد انحطاطاً، إنه عظيم وبائس، قوي وعاجز في آن معاً.

يضع وعيه نصب عينيه دائماً هدفاً لن يستطيع في كينونته الوصول إليه إطلاقاً، ويتمزق وجوده بين السعي المتواصل لتجاوز ذاته والسقوط المستمر وراءها. ولا يمكننا الهروب من هذا التناقض الذي يواجهنا في كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة البشرية، ولا تتوافر أي طريقة لتفسيره سوى إرجاعه من الظاهرة إلى الأصل الواضح، ومن الحقائق إلى مبادئها. لا تحل ازدواجية الطبيعة البشرية، المتعذر اختراقها، إلا من خلال سر السقوط، فعبر هذا السر يصبح ما كان مغلقاً من قبل بعتمه لا يمكن اختراقها واضحاً دفعة واحدة. وإذا كانت هذه «الفرضية» في ذاتها لغزاً مستغلقاً، فهي في الوقت ذاته المفتاح الوحيد الذي يفتح لنا وجودنا الحقيقي الأكثر عمقاً. إن الطبيعة البشرية لا تغدو مدرّكة إلا من خلال الإبهام الذي يلفها. وهكذا، ينعكس هنا جميع معايير المعرفة المنطقية «العقلية» التي كان يتم فيها توضيح المجهول بإرجاعه إلى معلوم. لكن هنا يغدو كل شيء معلوماً ومعطى، ويغدو الوجود كله الذي تقف فيه مباشرة، مؤسساً على مجهول بذاته. إن إطاحة جميع الوسائل والمعايير العقلية هذه تعلّمنا بأننا لا نتعامل هنا مع حدود معرفة عارضة فحسب، بل ضرورية، وليست محض ذاتية وإنما موضوعية. وليس ما يمنعنا من الوصول إلى معرفة كافية بالموضوع هو ضعف إدراكنا فحسب، وإنما الموضوع نفسه الذي يهزأ بكل العقلانية المتناقضة نظرياً على نحو مطلق. إن كل معيار منطقي في ذاته هو معيار محايث، لأن شكل إدراكنا العقلي يتمثل في استخلاص النتائج من «الطبيعة» الحقيقية للشيء في ما يتعلق بالخصائص التي تنتمي إليه بالضرورة. لكننا هنا أمام طبيعة تنفي ذاتها بذاتها مباشرة، وهنا توجد محايثة تنتقل إلى التعالي وتسمو بنفسها إليه، حالما ندرکہا إدراكاً خالصاً وكاملاً. «من سيحلّ هذا الاضطراب؟ فالطبيعة تحمّر المشككين والمنطق يحمّر العقائدين. ماذا سيحل بك أيها الإنسان الذي تحاول بمنطقتك الطبيعي اكتشاف حالك الحقيقية [...]؟ اعلم إذن أيها المخلوق الفخور كم أنك تشكل مفارقة بالنسبة إلى ذاتك. كن متواضعاً أيها العقل العاجز، اصمت يا ذا الطبيعة البلهاء، اعلم أن الإنسان يتفوق على الإنسان تفوقاً غير محدود، واسمع من سيّدك عن حالك الحقيقية التي تجهلها. استمع إلى الله»⁽²²⁹⁾.

في عبارات باسكال هذه طرحت الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر المشكلة الأصعب والأكثر عمقاً. وهنا واجهت الفلسفة خصماً مكافئاً لها، يرافقها في كل خطوة تخطوها نحو الأمام. ولو أن حظر التعالي لم يكن من الممكن تحطيمه في هذه النقطة، ولو لم يكن الإنسان - ولن يبقى - «متعاليًا في ذاته»، لتمّ مسبقاً وضع حد لكل تفسير «طبيعي» للعالم والوجود. لذلك، فمن المفهوم أن فلسفة التنوير الفرنسية كانت تعود من جديد وباستمرار كأنها مدفوعة من قوى داخلية إلى كتاب الأفكار لباسكال، وكانت تحاول دومًا اختبار قدرتها النقدية بناء عليه. يمتد نقد باسكال في جميع الحقب من خلال مسار فولتير التأليفي، إذ بدأ يمارس هذا النقد منذ مقالته الفلسفية الأولى رسائل في الإنكليز (Lettres sur les Anglais)، وبعد نصف قرن عاد فولتير إلى هذا العمل الذي كتبه في

شبابه كي يكمله ويدعمه بحجج جديدة⁽²³⁰⁾؛ فهو قبل بتحدي باسكال، وأعلن أنه يريد الدفاع عن قضية الإنسانية أمام هذا «المبغض السامي للبشر»⁽²³¹⁾ (erhabenen Misanthropen). لكن عند التأمل في حججه الفردية يتضح بطبيعة الحال أنه كان يريد تجنب النزال المفتوح. فقد كان فولتير حريصًا على تجنب تتبع باسكال حتى نواة أفكاره التي هي دينية في الحقيقة، وحتى العمق النهائي لمشكلته الأساس؛ فهو يريد الإمساك به على سطح الوجود الإنساني، ليبين كيف يكفي هذا السطح بذاته وكيف يفسر ذاته. وفي مقابل جدية باسكال الصارمة، وقوة حججه ومثانتها وتراصها، وفي مقابل عمقه الغامض، وضع فولتير مقارنته المهذبة للعب و حضور بديته، وخفته العقلية كموطن عالمي. واستدعي «الفهم الإنساني الاعتيادي» ليكون شاهدًا ضد دقة الميتافيزيقا وسُمِّي قاضيًا عليها في الوقت ذاته. وما أطلق عليه باسكال تناقضات الطبيعة البشرية كان عند فولتير مجرد دليل على ثرائها وغزارتها وتعدد جوانبها ورشاقتها. ليست بالطبع «بسيطة»، بمعنى إمكان وصفها بأن لها وجودًا محددًا، وأنها تتبع مسارًا ثابتًا، فهي تسترسل دائمًا في مغامرات جديدة. بيد أن تعدد الجوانب اللامحدود تقريبًا هذا لا يكمن، وفق فولتير، في ضعفها، وإنما في قوتها. ومهما بدا نشاط البشر متفاوتًا، ولا يتوقف عند أي نتيجة، بل يندفع من هدف إلى آخر ويقفز من مهمة إلى أخرى، فإنه يبرهن بهذا التنوع على الكثافة الحقيقية والقوة العليا اللتين تتمتع بهما الطبيعة الإنسانية. إن الإنسان هو بالضبط ما يمكن وما ينبغي أن يكون في القوة المختلفة التي يشعر بها تتطور وتنمو من دون عوائق في ذاته: «[...] وهذا 'النضاد' الظاهري الذي تسميه أنت 'تناقضات'، هي المكونات الضرورية في الإنسان، شأنها شأن بقية الطبيعة، إنه ما ينبغي أن يكون»⁽²³²⁾.

لكن فلسفة «الفطرة السليمة» (common sense) هذه ليست بالطبع هي الكلمة الأخيرة التي قالها فولتير في هذه المسألة. فبمقدار عدم انحناؤه أمام حجج باسكال، نشعر أنها تسبب له انزعاجًا دائمًا. وفي الحقيقة، نقف هنا في نقطة لا يكون الرفض وحده كافيًا فيها، فما كان متظرًا ومطلوبًا من فلسفة التنوير هنا هو قرار إيجابي، فإذا كانت ترفض سر الخطيئة الأولى فعليها إذاً أن تنقل سبب الشر وأصله إلى منطقة أخرى، عليها أن تتعرف إلى سبب الشر وأصله وأن تثبتها بالعقل المجرد بوصفها ضرورة. بدا في تلك المرحلة أن لا مفر من الميتافيزيقا، وذلك على النحو الآتي: الشكوك في عقيدة الخطيئة الأصلية تدفعنا بطريقة لا مندوحة عنها إلى لغز العدالة الإلهية (Theodizee). وقد بقي هذا اللغز مائلًا أيضًا أمام فولتير، فوجود الله في نظره حقيقة قابلة للإثبات بصرامة، ومقولة: «أنا موجود إذاً هناك كائن ضروري وسرمدي موجود» لم تفقد عنده شيئًا من قطعيتها وبرهانها⁽²³³⁾. لكن حين تبقى هذه العقدة المستعصية للعدالة الإلهية مائلة أمامنا من دون حل مثلما في السابق، فكيف يمكننا الهروب من استدلال باسكال بأن تعاريج هذه العقدة تعود بنا إلى «هاوية» الإيمان⁽²³⁴⁾؟ رفض فولتير التفاؤل، الحل الذي يقدمه لا يبتز وشافتسبري، رفضًا مستمرًا بصفته مذهبًا ميتافيزيقيًا: فهو لم يجد فيه إجابة فلسفية، وإنما شيئًا مائلًا للخيلات الأسطورية و«الروايات

الرومانسية»⁽²³⁵⁾. والذين يزعمون أن كل شيء على ما يرام هم مشعوذون فحسب. علينا الاعتراف بأن الشر موجود، وألا نضيف إلى ويلات الحياة هذه الحماسة العبية في إنكار وجوده⁽²³⁶⁾. لكن حين يعلن فولتير هنا وقوفه إلى جانب الشك النظري ضد اللاهوت وضد الميتافيزيقا، يقع بذلك أسيراً بشكل مباشر لحجج باسكال التي أراد معارضتها، إذ أصبح يقف الآن من جديد، في الأقل في ما يتعلق بهذه النتيجة، عند النقطة نفسها التي وقف عندها باسكال، بعدما توصل باسكال إلى النتيجة التي لم يمل تأكيدها، وهي أن الفلسفة في ذاتها، وأن العقل ما دام يعتمد على نفسه اعتماداً خالصاً، وينبذ كل دعم من الوحي، سوف ينتهي بها الأمر بالضرورة إلى الشك: «الشك هو الحقيقة [...]»⁽²³⁷⁾. ومنذ أن حرم فولتير نفسه في السؤال عن أصل الشر من جميع وسائل العون ضد الشك، أصبح يجد نفسه باستمرار منجرافاً في دوامة هذا الشك. إنه يأخذ بالأجوبة كلها، ويرفض الأجوبة كلها. استند شوبنهاور بولع خاص إلى رواية كانديد وحاول اتخاذها سلاحه الأقوى ضد التفاؤل. لكن فولتير لم يكن في الحقيقة متشائماً بالمعنى المنهجي، بمقدار ما كان متفائلاً بالمعنى نفسه. ولم ينبع موقفه من مشكلة الشر بتاتاً من عقيدة صلبة، فهذا الموقف لم يكن له أن يكون سوى تعبير عن ذلك المزاج الذي يواجه به العالم والبشر، المزاج الذي يتقبل جميع الفوارق الدقيقة ويستمتع بهذه اللعبة نفسها من الفوارق الدقيقة. لم يعرف فولتير في شبابه أي نوبة من التشاؤم، وكان يدافع عن فلسفة هيدونية خالصة، ترى مبرر الوجود متمثلاً بالاستسلام للمذاته والاعتراف منها إلى النهاية. أما أي سعي إلى حكمة أخرى فكان يبدو صعباً بمقدار ما هو عبثي: «[...] الحكمة الحقيقية هي معرفة كيفية الهروب من الحزن في أحضان المتعة». ما كان فولتير يسعى هنا إلى أي شيء آخر سوى أن يكون محامي عصره، المدافع عن الفخامة والذوق والمتعة الحسية التي لا يطاؤها أي إجحاف من شكوى⁽²³⁸⁾. لكن في ما بعد أصبح هذا التمجيد مضللاً بالطبع، وكان زلزال لشبونة مناسبة صريحة للتراجع عنه. إن المسلمة «كل شيء على ما يرام» (Tout est bien) في حد ذاتها تُرفض الآن رفضاً تاماً بوصفها عقيدة⁽²³⁹⁾. وأي إغلاق للعينين عن الشر الذي يفرض قوته وحضوره علينا فرضاً مباشراً في كل مكان، هو خداع أحمق للنفس، وكل ما يتبقى أمامنا هو أن نتوجه نحو المستقبل آمليين العثور فيه على حل لهذا اللغز المستغلقت علينا حالياً: «يوماً ما سيكون كل شيء على ما يرام، هذا هو ما نأمله. أما أن كل شيء على ما يرام الآن، فهو وهم»⁽²⁴⁰⁾. هكذا، يعلن فولتير هنا قبوله بحل وسط، وهذا الحل الوسط يصح في المجال النظري مثلما يصح في المجال الأخلاقي. كذلك لا يمكن إنكار الشر الأخلاقي، غير أن مبرره يكمن في عدم إمكان تجنبه في الطبيعة الإنسانية، فلو لا الضعف الإنساني لكانت حياتنا مستسلمة للركود، لأن أشد دفعات هذه الحياة قوة تنبع من غرائزنا وشغفنا، أي من عيوبنا من وجهة النظر الأخلاقية. كان تعبير فولتير الأكثر تعبيراً عن هذا العالم وعن رؤيته الحياتية، متمثلاً في روايته العالم كما هو، رؤية بابوك (1746) (*Le monde comme il va, vision de Babouc*). في هذه

الرواية يتلقى بابوك من الملاك إيتورييل ((Ituriel أمرًا بالحضور إلى عاصمة البلاد ومراقبة حياتها وعاداتها، وعليه أن يقرر ما إذا كان يجب نحو هذه المدينة عن وجه البسيطة أو الإبقاء عليها. وتعرف إلى المدينة في ضعفها وعيوبها، وفي انحطاطها الأخلاقي الشديد، وفي الوقت ذاته في ازدهارها وثقافتها وحياتها الاجتماعية الراقية، وعلى ذلك كله استند حكمه. وطلب من صاغة المدينة أن تصنعوا لها تمثالًا صغيرًا من أنفس المعادن وأخشها، وأخذها إلى إيتورييل، وسأله: «هل تريد تحطيم هذا التمثال الجميل لأنه ليس مصنوعًا كله من الذهب والماس؟»، وفهم إيتورييل [...] وقرّر عدم تصحيح مدينة برسيبوليس، وأجاز للعالم أن يستمر مثلما هو، وقال: «إذا لم يكن كل شيء على ما يرام، فهو مقبول»⁽²⁴¹⁾. كذلك في رواية كانديد التي حشد فيها كل هجائه الساخر للتفاؤل، لم يضل فولتير في هذا المزاج الأساسي. ليس في وسعنا الفرار من الشر أو استئصاله، لكن علينا أن نترك العالم الفيزيائي والعالم الأخلاقي يمضيان كذلك في مسارهما ونؤقلم أنفسنا على فاعلية مستمرة ضد هذا العالم الذي تنبع منه كل سعادة يقدر عليها الإنسان.

يمكن أيضًا ملاحظة عدم اليقين ذاته الذي يكشف عن نفسه في موقف فولتير من مشكلة العدالة الإلهية في فكر القرن الثامن عشر. ولا يمكن تجاهل الأدب المتعلق بهذه المشكلة؛ إذ ظلت هي السؤال الأساس الذي يراود الفلسفة، والذي ينبغي أن يتقرر فيه مصير الميتافيزيقا ومصير الدين. وهكذا كان يُرجع إليه من جديد من دون أن ينجم عن هذه المعالجات المتنوعة إغناء مبدئي حقيقي للمشكلة. كان يجري تكرار حجج لاينتز من جديد دائمًا وشرحها من جميع جوانبها، لكن نادرًا ما فهمت فهمًا أفضل في ارتباطها الحيوي بالمفاهيم والمقدمات الأساسية لفلسفته. وبدأ التأمل المنهجي كأنه يزداد انجرافًا باستمرار نحو معالجة انتقائية⁽²⁴²⁾. ودخل بهذا موضوع جديد حينها حاول علم النفس التجريبي السيطرة على هذه المشكلة واحتواءها بوسائله الخاصة. وهنا، يبدو أن طريقًا يفتح لناحية التغلب على الغموض السابق في السؤال عن رجحان اللذة أو الألم في الوجود الإنساني، ووضع هذا السؤال على أساس علمي سليم. وإذا أريد الإجابة عن هذا السؤال، ينبغي عدم الاكتفاء بتخمين غامض، بل يجب إيجاد معيار ثابت ووضع مقياس محدد يمكن إرجاع قيم اللذة والألم الفردية إليها. وهنا تنشأ مشكلة التوفيق بين القطبين المتضادين بطريقة منهجية: يجب رفع الشعور الغامض المتداخل اللذة - الألم إلى مستوى الوضوح، والتعبير عنه بطريقة محددة صارمة. ولا يبدو الوصول إلى هذا الهدف ممكنًا إلا من خلال الربط بين علم النفس والرياضيات، بين الملاحظة التجريبية والتحليل المفاهيمي الخالص. وقد سعى موبرتوي إلى مثل هذا التركيب في مؤلفه مقالة في الفلسفة الأخلاقية (*Essai de philosophie morale*)، حيث انطلق من تعريف محدد للذة والألم حاول صوغه على نحو يجعل من الممكن إسباغ قيمة كمية ثابتة على هذه المشاعر ثم جعلها قابلة للمقارنة معًا على أساس عددي. ومثلما تعتمد معرفتنا بالعالم الفيزيائي على نجاحنا في إرجاع الفوارق النوعية المدركة إلى فوارق كمية خالصة، يصح ذلك أيضًا في الظواهر السيكلوجية. هنا

أيضًا لا يجوز لعدم التجانس، الذي يثبت في محتويات التجارب المباشرة، أن يمنعنا من اعتبارها متجانسة مفاهيميًا. ومهما كانت وسائط اللذة والألم متشعبة، فإن مقدارًا مشتركًا متمثلًا في امتلاك كل منها مقدارًا من الكثافة والاستمرار، يوحد بينها. وإذا استطعنا النجاح في إخضاع هذين العاملين للقياس، وفي إيجاد علاقة تثبت أن القيمة الكمية لكل تعتمد على هذين العاملين الفرديين، تكون طريقة الحل قد وُجدت: بذلك يمكن صوغ إحصاء للشعور والإحساس لا يقل دقة عن علم الحساب والهندسة والفيزياء. هكذا، تسع هنا مشكلة «رياضيات الكميات الكثيفة» (Mathesis intensorum) مثلما قدمها لايبنتز في سياق الأسئلة الأساسية للتحليل الجديد للانتهائي، لتشمل حقل علم النفس. حاول موبرتوي هنا صوغ قانون مائل لأسس علم الستاتيكا والدينامية. وإجراء حساب لحظات اللذة أو الألم، علينا الانطلاق من أن كمية هذه المشاعر تعتمد أحيانًا على قوتها وأحيانًا أخرى على الزمن، في الوقت الذي يكونان حاضرين وفاعلين في النفس، إذ إن كثافة مزدوجة خلال وحدة زمنية مفردة قد تكون لها النتيجة نفسها لكثافة مفردة خلال وحدتين زمنيتين. وعمومًا، يمكن تعريف القيمة النوعية الكبرى للحالات السعادة أو العاسة في الحياة بأنها نتيجة لكثافة اللذة والألم ومدتها. واستنادًا إلى هذه الصيغة، تناول موبرتوي من ثم النظم الأخلاقية المختلفة أيضًا، من أجل معرفة قيمتها الحقيقية بعضها إزاء بعضها الآخر. ويتبين عند النظر الدقيق أن هذه النظم لا يختلف أحدها عن الآخر إلا في حساب تفاضل السعادة وتكامله المختلف الذي تستند إليه، فكلها تسعى هدايتها إلى كيفية بلوغ «الخير الأسمى»، أي إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة في الحياة. بيد أن بعضها كان يسعى للوصول إلى هذه النتيجة من خلال مضاعفة الخير، وبعضها الآخر من خلال تقليص الشر الموجود؛ فالأبيقوريون يسعون إلى مضاعفة إجمالي اللذة، في حين يسعى الرواقيون إلى تخفيض الألم. يقول أحدهم إن هدف الحياة يتمثل في تحقيق السعادة، ويقول الآخر إن ذلك يتحقق في تجنب الألم⁽²⁴³⁾. وأدى كل ذلك الحساب بموبرتوي تلقائيًا إلى نتيجة متشائمة، وهي أن الحياة الاعتيادية تظهر رجحانًا لمقدار الشر على مقدار الخير⁽²⁴⁴⁾. أشار كانط في مقاله ما قبل النقدية محاولة لإدراج مفهوم الكميات السلبية في عالم الحكمة (Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen) إلى حساب موبرتوي هذا، ورفض نتائجه مثلما رفض منهجه. وأوضح أن المهمة، التي عرضت هنا لا يمكن الإنسان حلها، لأن الأحاسيس المتجانسة هي وحدها التي يمكن أن يضاف بعضها إلى بعض، في حين يبدو الشعور مختلفًا جدًا تبعًا للعواطف المتنوعة التي تبعثها ظروف الحياة المتداخلة للغاية⁽²⁴⁵⁾. لكن الاعتراض الحاسم الحقيقي ضد وجهة النظر هذه لم يأت إلا بعد أن وضع كانط الأساس لنظريته الأخلاقية الخاصة. تلك التي كانت أول ما أدى إلى تقويض تلك المعالجة لمشكلة العدالة الإلهية التي هيمنت في الفلسفة الشعبية في القرن الثامن عشر، تقويضًا تامًا. وبرفض هذه الفلسفة الإيديومونية [السعادة الذهنية] (Eudämonismus) أساسًا للأخلاق، فإنها تنزع من حساب

اللذة والألم كل أهمية أخلاقية أو دينية. صار يُنظر إلى السؤال عن قيمة الحياة من زاوية مختلفة تمامًا. «إذا كانت قيمة الحياة عندنا تقاس وفقًا لما نستمتع به فحسب (أي إن الهدف الطبيعي لمجموع الميول كلها هو السعادة الغامرة)، فإن من السهل الحكم في ذلك، فهي تهبط إلى ما دون الصفر، إذ من هو الذي يريد أن يبدأ الحياة من جديد ضمن الظروف نفسها، أو حتى بناء على خطة ذاتية (أي وفقًا للمسار الطبيعي للأشياء)، إذا كان هدف الحياة هو مجرد اللذة؟ [...] ومن هنا يبدو من الجلي أنه لا يتبقى شيء آخر سوى القيمة التي نمناها نحن لحياتنا، ليس من خلال ما نفعله فحسب، بل أيضًا لأن ما نقوم به مستقل عن الطبيعة على نحو هادف، إذا كان وجود الطبيعة ذا معنى ضمن هذه الشروط حصراً»⁽²⁴⁶⁾.

لم تكن الفلسفة الشعبية للتنوير ناضجة لفكرة الغرضية (Zweckmässigkeit) التي تتخطى مبدئيًا أبعاد اللذة والألم. وكان هناك مفكران فقط في القرن الثامن عشر هما اللذان استبقا بمعنى ما في طرحها هذه المشكلة، وإن من زاويتين مختلفتين، الطرح الذي قدمه كانط. لم تكتسب مسألة العدالة الإلهية على يديهما معالجة جديدة فحسب، بل معنى جديدًا أيضًا من حيث المبدأ. لقد استفدت الميتافيزيقا هنا في عدد وافر من المحاولات العقيمة جميع إمكاناتها، وكانت تقف في نقطة لا تستطيع التقدم منها ولا يمكنها التراجع أيضًا. وإذا لم يكن ممكنًا إلا إحالة السؤال إلى مجال المعرفة الإيمانية، أي الإلقاء به في «هاوية اللاعقلانية» التي تحدت عنها باسكال، فلا يبقى ممكنًا إذا سوى طريق واحد يتمثل في الاعتماد في حل هذه المسألة على قوى عقلية أساسية أخرى، وأن يُعهد إليها بتولي الأمر. وهكذا، يجب على فكر عصر التنوير الآن، في سبيل الاقتراب من نواة مشكلة العدالة الإلهية، أن يسلك طريقًا تفافيًا، وهذا ما عاد يبدأ بالعرض الميتافيزيقي - اللاهوتي، كما لا ينطلق كذلك من تحديد مفهوم الوجود الإلهي، كي يشتق منه بطريقة استدلالية الصفات الإلهية المتنوعة. وبدلًا من هذا الاستغراق في طبيعة المطلق، تدخل الآن القوى التكوينية التي تتضمن في ذاتها الأنا نفسها. وانطلاقًا من هذه القوى التكوينية وحدها يمكن أن نأمل في حل محايث، حل لا يدفع بالعقل ببساطة إلى خارج حدوده الذاتية. وهنا يظهر من جديد الموضوعان الأساسيان اللذان احتلا أهمية كانت تزايد باستمرار في التاريخ العقلي العام للقرن الثامن عشر، وصارا يتخذان طبيعة مستقلة أكثر وضوحًا على نحو متزايد. فقد أخذت المشكلة الجمالية من جهة ومشكلة الدولة والقانون من جهة أخرى تتوليان القيادة الآن، وبدا كأن لا صلة مباشرة لأي منهما بمشكلة العدالة الإلهية: لكن يمكن أن نبتين تحولًا مميزًا لهذه المشكلة وتعميقًا لها ينطلقان من هذين الموضوعين. وكان أول مفكر يقيم جسراً هنا هو شافيتسيري، الذي أسس فلسفة لا يدخل فيها علم الجمال بوصفه مجالاً منهجيًا فحسب، وإنما يحتل الموقع المفتاحي الحقيقي في البناء الفكري بأسره. إن السؤال عن طبيعة الحقيقة لا ينفصل عن السؤال عن طبيعة الجمال؛ فهما يلتقيان معًا في أساسهما وفي مبدئهما النهائي، فكل جمال هو حقيقة مثلما أن الحقيقة بأكملها لا يمكن فهمها وإدراكها في

أساسها إلا من خلال معنى الشكل، أي من خلال معنى الجمال. ونظرًا إلى أن لكل شيء حقيقي مساهمة في الشكل، وبما أنه ليس محض كتلة فوضوية غير متبلّرة، بل يمتلك تناسبه الداخلي مثلما يمتلك دلائل في كينونته على بنية معينة، وأن في صيرورته وحركته نظامًا إيقاعيًا وقانونًا: ذلك هو الظاهرة الأصلية التي يتجلى فيها بشكل مباشر الأصل العقلي الخالص، الأصل «ما فوق الحسي». إن الحس في حد ذاته غير قادر على إدراك هذه الظاهرة، ناهيك بفهماها في مصدرها النهائي، وحيث يكون الحس وحده فاعلاً وتكون العلاقة التي ننشئها بينها وبين

العالم لا تستند إلى أي شيء آخر غير الحاجات والدوافع الحسية، لا يمكن هناك الولوج إلى عالم الشكل، ولا يمكن الحيوان الذي تشكل له الأشياء في محيطه مجرد حوافز تستثير غرائزه وتستحثه للقيام بردات فعل محددة، بلوغ أي معرفة بشكل الأشياء. فهذه المعرفة لا تنشأ من قوة الرغبة وتأثيرها المباشر، وإنما من قوة التأمل الخالص. وهو تأمل حرّ من أي مسعى إلى تملك الموضوع أو حيازته واتخاذها للذات. في هذه القدرة على التأمل الخالص والاستحسان التي تنأى بنفسها عن كل «مصلحة»، يجد شافيتسيري القوة الأساسية التي تستند إليها جميع المتع الفنية، وكل خلق فني. وفي هذه القوة يغدو الإنسان ذاته الحقيقية، ويشارك من خلالها في السعادة الأسمى، بل في الحقيقة، في السعادة الوحيدة الحقيقية التي يمكن أن تُمنح له. بناء عليه، فإن المعايير القابلة للتطبيق على سؤال العدالة الإلهية، المعايير التي ينبغي أن نطبقها وأن نخبر هذا السؤال بواسطتها، تعرض الآن لإعادة صياغة تامة. ويغدو من الواضح الآن أن أي حساب مجرد للخير والشر في العالم لا بد من أن يخفق بالضرورة في حساب المعنى الحقيقي الأعمق للمسألة. فلا يجوز هنا تعريف محتوى الحياة انطلاقًا من مادته وإنما انطلاقًا من شكله فحسب. فهو لا يتعلق بمقدار اللذة التي تهب لنا الحياة، بل بالطاقة الخالصة للقوى التكوينية التي تكسبه شكله. وفي هذه النقطة يبحث شافيتسيري عن «العدالة الإلهية» الحقيقية والمبرر النهائي للوجود؛ فهو لا يجدها في مجال المتعة والمعاناة، بل في مجال قوى التشكيل الداخلية وفي الفاعلية الخالصة وفقًا لمثال وأنموذج أصلي عقليين. إن هذا الفعل البروميثيوسي الذي يترك كل متعة وراء ظهره، إذ لا يمكن ببساطة مقارنة هذه المتعة به، يكشف لنا عن الألوهية الحقيقية للإنسان التي تتجلى فيها ومن خلالها ألوهية الكون⁽²⁴⁷⁾.

نجد أنفسنا مرة أخرى أمام طريق جديد ونزعة تفكير أساسية واضحة حيننا نظن في موقف روسو من مشكلة العدالة الإلهية⁽²⁴⁸⁾، فهو لم يكن في ذلك يقبل عن كانط الذي نسب إلى روسو فضل اتخاذ الخطوة الأخيرة في هذا المجال. «لقد كان نيوتن أول من رأى أن النظام والانتظام يرتبطان بالبساطة الشديدة، في حين أن الاضطراب كان يقترن حتى الآن بالتعدد السعي، ومنذ ذلك الحين تدور المذنبات في مسارات هندسية. وكان روسو أول من اكتشف تحت تنوع الأشكال البشرية، طبيعة الإنسان الكامنة عميقًا والقانون الخفي الذي يشير - وفقًا لملاحظاته - إلى أن العناية الإلهية لها ما يبررها. قبل ذلك، كان ثمة اعتقاد بصحة اعتراضات ألفونسوس ومانى⁽²⁴⁹⁾.

لقد أصبح الله مبرراً منذ نيوتن وروسو، وصارت نظرية بوب صحيحة⁽²⁵⁰⁾. تبدو هذه المبادئ من الوهلة الأولى صعبة الفهم والتفسير، فكتابات روسو لا تحوي مثل هذه المعالجة الصريحة والمناقشة المفاهيمية الخالصة لمشكلة العدالة الإلهية، كما هي عند لايبنتز أو شافتسبري أو بوب. أما أصالة روسو الحقيقية وأهميته، فهما في مجال مختلف تمامًا: إذ لم تكن مشكلة الله بل مشكلة القانون والمجتمع هي ما يستحوذ على تفكيره بأكمله، لكنه هنا أيضًا ينشئ علاقة جديدة وارتباطًا جديدًا: كان هو أول من أخرج المشكلة من دائرة وجود الإنسان الفردي ونقلها نقلًا صريحًا محددًا إلى الوجود الاجتماعي. اعتقد روسو أنه وجد في المجتمع النقطة التي يحسم وفقًا لها السؤال عن المعنى الحقيقي لوجود الإنسان، ويقرر سعادة الإنسان أو شقائه. وكانت هذه هي الفكرة التي خلص إليها من دراسته ونقده المؤسسات السياسية - الاجتماعية. يتحدث روسو في الاعترافات (*Les Confessions*) عن نفسه قائلًا: «رأيت أن كل شيء يعتمد اعتمادًا أساسيًا على فن السياسة. وبمعزل عن كيفية النظر إلى المشكلة، فإن كل شعب لم يكن دائمًا إلا ما جعله شكل دولته عليه. هكذا، يبدو لي أن السؤال عن الشكل الأفضل الممكن للحكومة يردني دائمًا إلى السؤال الكبير عن الشكل الأفضل للدولة، القادر على أن ينشئ شعبًا فاضلاً مستنيرًا حكيمًا، وباختصار شعبًا كاملًا بالمعنى الأسمى للكلمة»⁽²⁵¹⁾. وبذلك يوضع هنا مرة أخرى معيار جديد للوجود الإنساني، وبدلاً من مجرد الرغبة في السعادة، تُعلن فكرة القانون والعدالة الاجتماعية هنا معيارًا للوجود الإنساني واختبارًا فعليًا له. وأدى أول تطبيق لهذا المعيار بروسو إلى قرار سلبي تمامًا؛ فكل المكتسبات التي اعتقدت الإنسانية أنها أحرزتها في مسار تطورها الطويل، وجميع كنوز المعرفة والفن وكل متع الحياة الأكثر عقلنة وتهذيبًا التي جمعتها، تضحل إلى لا شيء في نقد روسو العنيد. هذه المتع هي أقل من أن تستطيع منح الحياة قيمة جديدة ومحتوى جديدًا، لأنها كانت دائمًا تنحرف بالحياة بعيدًا عن مصدرها الأصلي، حتى باتت في النهاية مغتربة تمامًا عن معناها الحقيقي. وفي هذا الصدد، أي في عرضه الأشكال التقليدية المصطلح عليها من أشكال الحياة ووجود الإنسان في المجتمع، يجد نفسه إلى درجة مدهشة على اتفاق مع باسكال؛ فهو أول مفكر في القرن الثامن عشر يتناول دعوى باسكال بجديّة تامة ويشعر بقوتها الكاملة، وبدلاً من أن يضعفها أو ينسبها إلى مزاج تعذيب الذات لدى عدو مكتئب للإنسان، مثلما فعل فولتير، يتغلغل ثانية إلى جوهر هذه الدعوى، إذ جرى من جديد إحياء الوصف الذي قدمه باسكال في «الأفكار» عن عظمة الإنسان وحقارته في كتابات روسو الأولى، خطوة بخطوة، كما في مقالته التقرظية للفنون والعلوم، وفي مقالة في عدم المساواة (*Discours sur l'inégalité*)، حيث لم ير أيضًا في البهرج الملون الذي تزئّن به الثقافة حياة الإنسان سوى الوهم والزيغ. ويصر أيضًا على أن هذا الثراء كله لا يقصد به سوى خداع الإنسان لنفسه بسبب فقره الداخلي، فالإنسان يلجأ إلى العالم، والمجتمع، وعدد كبير من الانشغالات والتسلّيات المتفرقة، لأنه غير قادر على تحمّل أفكاره الخاصة على مرأى من نفسه. إن كل هذا النشاط الدائب الذي يسير على غير هدى لا ينبع إلا من الخوف من السكون فحسب، فإنه لو بقي

على حالته لحظة واحدة، كي يعي ذاته بشكل حقيقي ويعرف نفسه مثلها هي، فسوف يستسلم إلى أعمق درجات اليأس وأشدها انعدامًا للأمل. لم يكن حكم روسو مختلفًا أيضًا عن حكم باسكال في ما يتعلق بالقوى التي تدفع ضمن الحالة الاجتماعية الراهنة الأفراد بعضهم إلى بعض، وتجعل بعضهم يتشبث ببعض. كان روسو يعود من جديد هنا أيضًا لتأكيد عدم وجود أي توجه أصلي للشعب، أو أي إرادة نحو الجماعة بوصفها كلاً حقيقياً فعلياً، ولا أي شفقة طبيعية أو تعاطف غريزي يربط فردًا بآخر؛ فكل الصلات هنا قائمة ومؤسسة على مجرد الوهم. إن الأناية والغرور ودافع السيطرة على الآخرين والتفوق عليهم، هي المشابك الحقيقية التي تبقى على تماسك المجتمع الإنساني⁽²⁵²⁾. «ليس هناك سوى طلاء من الكلمات في كل مكان [...] وفي كل مكان لا يوجد سوى اقتناص الحظ الذي لا وجود له إلا في المظهر. لم يعد أحد مهتمًا بالواقع، فالجميع يفترضون أنه يكمن في البهرج. ولكنهم همقى في جهنم لذواتهم وعبيداً لهذا الحب، فهم لا يعيشون فعلاً، بل ليجعلوا الآخرين يعتقدون أنهم يعيشون»⁽²⁵³⁾.

هكذا يسلم روسو بكل مقدمات باسكال المنطقية التي استند إليها في براهينه. ولم يحاول تلطيفها أو التخفيف من حدتها قط، فهو يتفق معه على وصف الوضع الراهن للإنسانية بأنه وضع الاضمحلال الأكثر عمقاً. لكنه بمقدار ما يعترف بالظاهرة التي انطلق منها باسكال، يرفض رفضاً قاطعاً القبول بأساس التعليل الذي قدمه باسكال لتفسير التصوف والميتافيزيقا الدينية، فشعوره وفكره يتمردان ضد فرضية باسكال هذه، أي افتراض وجود انحراف أصلي في الإرادة البشرية؛ ففكرة الخطيئة الأولى فقدت لديه أيضًا كل قوة وصحة. وفي هذه النقطة حارب النظام الديني الأرثوذكسي بطريقة لا تقل حدة وجذرية عما فعل فولتير والمفكرون الموسوعيون. وهنا أيضًا دخل في نزاع لا هوادة فيه وقطعية نهائية مع تعاليم الكنيسة نفسها. وقد أبرزت الكنيسة على الفور في حكمها على كتابات روسو بكل وضوح ويقين هذا السؤال الجوهرى بوصفه المشكلة الفعلية الحاسمة. وكان الإعلان الرسمي الذي دان فيه كريستوف دو بومون أسقف باريس، كتاب إميل (*Émile*)، يشدد على أن فرضية روسو القائلة بأن الدوافع الأولية للطبيعة البشرية هي دائمًا بريئة وخيرة، تقف في تعارض بارز مع جميع تعاليم الكتاب المقدس والكنيسة عن الإنسان. لكن بهذا بات روسو نفسه يقف أمام معضلة لا يبدو أي مخرج منها ممكنًا؛ فإذا كان يقرّ بحقيقة «الفساد» الإنساني، وإذا كان يرسمه دائمًا بأشد الألوان حدة وقامة، فكيف يمكنه النجاة من أسبابه إذا، وكيف يمكنه أن يجيد عن نتائج «الشر الجذري»؟ وقد انتزع روسو نفسه من هذه المعضلة بأن قدم في هذه النقطة مذهبه في الطبيعة و«حالة الطبيعة». يجب علينا في كل حكم نصدره على الإنسان، التفريق بكل دقة وعناية إن كان هذا الحكم ينطبق على إنسان الطبيعة أم على إنسان الثقافة: على «الإنسان الطبيعي» أم على «الإنسان الاصطناعي». وإذا كان باسكال يفسر التناقض غير القابل للحل في الطبيعة الإنسانية من خلال رؤيته أننا نتعامل هنا مع طبيعة مزدوجة إذا نظرنا إليه من

زاوية ميتافيزيقية، فإن هذه الأزواجية وهذا الصراع يقعان، في نظر روسو، في خضم الوجود التجريبي والتطور التجريبي، لأن هذا التطور هو ما دفع الإنسان إلى الشكل القسري للمجتمع، وأسلمه بذلك إلى جميع الشرور الأخلاقية، وغدّى فيه جميع أعباء الغرور والغطرسة وحب السيطرة وتعهداها بالرعاية والنماء. بدأ روسو كتابه إميل على هذا النحو: «كل شيء يكون على ما يرام عندما يغادر يد خالق الأشياء: كل شيء ينحط في يد الإنسان»⁽²⁵⁴⁾. هكذا أعفى الله ومحمّل الإنسان وزر الشر كله. لكن كما ينتمي هذا الوزر إلى «العالم الدنيوي» وليس إلى «العالم الأخروي»، وكما لم يكن موجودًا قبل وجود الإنسانية، بل نشأ فيها وبنشوتها، يجب علينا السعي إلى الحل والخلاص حصريًا فوق هذه الأرض، إذ لا يمكن أي قوة علوية أو أي عون فوق طبيعي أن يجلب لنا الخلاص: علينا جلبيه بأنفسنا وتولي مسؤوليته. بهذا الاستنتاج وجد روسو طريقه الجديد الذي سار عليه في كتاباته السياسية، واهتدى به حتى النهاية. تضع نظرية روسو الأخلاقية - السياسية المسؤولية في مكان لم يسبق البحث عنها فيه من قبل. وتكمن أهميتها التاريخية الحقيقية وقيمتها المنهجية في أنها أوجدت موضوعًا جديدًا للـ «المساءلة» (Imputabilität)، هو ليس الفرد الإنساني، وإنما المجتمع الإنساني. كان الفرد الإنساني من حيث هو، ومثلما خرج من بين يدي الطبيعة، لا يزال واقفًا خارج التعارض بين الخير والشر، وقد أسلم نفسه إلى دافعه الطبيعي في سبيل الحفاظ على الذات، «حبه لنفسه» هو ما يسيطر عليه، غير أن هذا الحب للذات لم ينحط عنده إلى «حب أناني» يستمتع باضطهاد الآخرين ولا يرضيه غير ذلك. إن المجتمع وحده هو من يتحمل جريرة هذا الحب الأناني للذات، فهو من جعل الإنسان يتحول إلى طاغية تجاه الطبيعة وإلى طاغية ضد نفسه ذاتها. والمجتمع هو ما يوقظ في الإنسان حاجات ورغبات لم يعرفها «الإنسان الطبيعي»، وهو من يضع في يده وسائل جديدة دائمًا تتيح له إشباعها من دون حدود أو اعتبارات. إن الحرص على أن تكون مدار الحديث والتوق الذي يدفعا إلى تمييز أنفسنا عن الآخرين يمنعاننا من معرفة أنفسنا، ويغريانا إلى حد ما بالخروج من أنفسنا⁽²⁵⁵⁾. لكن هل هذا التغريب متأسس في طبيعة كل مجتمع؟ ألا يمكن تصور مجتمع بشري لا يحتاج إلى هذا النابض الأساس المتمثل بالسلطة، والجشع والغرور، وإنما يستند كليًا إلى القانون المعترف به بصفته رابطًا داخليًا وضروريًا؟ هذا هو السؤال الذي يطرحه روسو الآن على نفسه ويحاول الإجابة عنه في كتابه العقد الاجتماعي. إذا سقط هذا الشكل القسري من المجتمعات الذي ساد حتى الآن وقام مكانه شكل جديد من المجتمعات السياسية - الأخلاقية، مجتمع لا يضطر فيه الفرد للخضوع إلى تعسف الآخر، بل ينصاع فحسب للإرادة العامة التي يعرفها ويعترف بها على أنها إرادته الخاصة، فإن ساعة الخلاص تكون قد أزفت. لكن من العبث انتظار هذا الخلاص من الخارج، فلا إله يمكن أن يجلبه لنا، بل على الإنسان أن يكون مخلصًا ذاته وخالفًا لها بالمعنى الأخلاقي. لقد تسبب المجتمع في شكله المعروف حتى الآن بأعمق الجراح للإنسان، لكنه قادر أيضًا من خلال إعادة تشكيله وتصميمه على إبراء هذه الجراح،

بل ينبغي له ذلك. هذا هو الحل الذي يقدمه روسو في فلسفته القانونية⁽²⁵⁶⁾ لمشكلة العدالة الإلهية. وبهذا الحل يكون قد عرض المشكلة على أرض جديدة تمامًا: إذ أخرجها من دائرة الميتافيزيقا ووضعها في مركز الأخلاق والسياسة.

لو نظرنا ابتداءً من هنا مرة أخرى في مجمل تطور مشكلة العدالة الإلهية في القرن الثامن عشر، لبرزت سمة عامة واحدة مميزة في ما يتعلق بفكر تلك الحقبة. لم يعرض القرن الثامن عشر مشكلة العدالة الإلهية على نحو مستقل، بل تلقاها على نحو ما بالشكل الذي وصلت به من المنظومات الفلسفية الكبرى في القرن السابع عشر، حيث بدا هنا أن لايبنتز خصوصًا استفاد تمامًا جميع إمكاناتها الفكرية، ولم تجد فلسفة التنوير ما تضيفه إلى مفهوماته النظرية ووجهات نظره في هذا الصدد. فقد كانت فلسفة التنوير لا تزال تتحدث لغة الميتافيزيقا باستمرار وتستخدم الأدوات المفاهيمية التي صاغتها المنظومات الفلسفية في القرن السابع عشر. لكن بدأ مضمون جديد يدخل تدريجيًا ضمن هذا الشكل، إذ أخذت مشكلة العدالة الإلهية تخرج الآن من دائرة اللاهوت والميتافيزيقا اللاهوتية، وتكتسب نوعًا جديدًا من التوجهات الفكرية. وحدث هذا التحول الداخلي نتيجة دخول محتوى محدد لثقافة حقبة التنوير العقلية في مشكلة العدالة الإلهية أعاد تشكيلها تدريجيًا. وهنا حدثت في مجال العلوم العقلية عملية «العلمنة» (Säkularisierung) ذاتها التي احتلت مكانًا من قبل في النظرة إلى الطبيعة ومعرفتها. وظلت المفاهيم المنهجية التي تطورت لدى ميتافيزيقا القرن السابع عشر راسخة بكل أصالتها واستقلاليتها في الفكر اللاهوتي. وفي ما يتعلق بديكارط ومالبرانش وسبينوزا ولايبنتز، فلم يكن هناك حل لمشكلة الحقيقة باستقلال عن مشكلة الله: لأن المعرفة المتعلقة بالوجود الإلهي هي ما يصوغ المبدأ الأعلى للمعرفة، الذي تشتق منه جميع اليقينيات الأخرى. لكن مركز الثقل في فكر القرن الثامن عشر تزحزح من مكانه. لقد باتت الحقول الأساسية المختلفة، مثل العلوم الطبيعية والتاريخ والقانون والفن، تنسحب على نحو متزايد من هيمنة الميتافيزيقا واللاهوت الموروثين ووصابتهما، فهي ما عادت تنتظر مررها وشرعيتها من مفهوم الله، فهذه العلوم تحدد لنفسها الآن هذا المفهوم وتقرره انطلاقًا من شكلها الخاص. لم يتم التخلي نهائيًا عن العلاقة بين مفهوم الله من جهة ومفهوم الحقيقة والأخلاق والقانون من جهة أخرى، لكن اتجاهها تغير، فالآن يوجد تبادل للرموز: فما كان سابقًا يصوغ المفاهيم غدا الآن هو الذي يتعرض للصياغة، وما كان يشكل مبررًا للمفاهيم الأخرى ينتقل الآن إلى موقع المفهوم الذي يحتاج إلى تبرير. وقد طاولت هذه الحركة في نهاية الأمر حتى اللاهوت ذاته أيضًا في القرن الثامن عشر، فتنازل عن موقع الصدارة المطلقة الذي كان يحتله في السابق، بعدما لم يعد يضع المعيار، وإنما يخضع لمعايير أساسية محددة، يستمدّها من العقل الذي يعد القوة الأساس القائمة بذاتها. وبذلك حدثت في هذا المجال، أي في مجال اللاهوت، القطيعة مع عقيدة الخطيئة الأصلية. ورفض هذه العقيدة هو السمة المميزة للاتجاه الأساسي في لاهوت عصر التنوير

الذي تطور في ألمانيا على وجه الخصوص ووجد هناك ممثليه الأكثر أهمية، فجميع هؤلاء كانوا يرون فكرة «الخطيئة الأصلية» التي ترثها الأجيال اللاحقة، فكرة عبثية في ذاتها، وأنها انتهاك للقوانين المنطقية والأخلاقية الأساسية الأولى. وكان هذا أكثر أهمية من مغادرة هؤلاء الرجال أرض العقيدة في ذاتها والتخلي عنها نهائياً. وحتى هناك، حيث جرت المحاولة للتمسك بالمكونات الأساسية لهذه العقيدة مع بعض التعديلات وإعادة التأويل، بُدِ أيضاً نبذاً قاطعاً للرأي القائل إن الإنسان فقد نتيجةً للسقوط كل قدراته، وإنه من دون النعمة الإلهية غير قادر على الخير والحقيقة. يتخلل الجدل ضد أوغسطين أدب هذا «المنطق الجديد» على نحو كامل، وغدت نبرته مع الزمن أكثر حدة⁽²⁵⁷⁾، حتى إن رايماروس (Reimarus) نفسه يشدد في مؤلفه مقالة دفاعية (Schutzschrift) عن الرأي القائل إن الخطيئة هي فعل من أفعال التفكير، الرغبة أو العمل، لذلك فهي مرتبطة بشدة بوعي موضوع الفعل، وبناء عليه لا يمكن وراثتها مادياً بصورة بحثه، ولا يمكن نقلها من موضوع إلى آخر. ويصح الأمر نفسه أيضاً على الخلاص والتبرير؛ فمثلاً لا يمكن أحداً آخر أن يكون مذنباً بالنيابة عني، لا يمكنه بالمثل أن يرث عني جدارة أخلاقية. وبذلك حدث تحول مهم في التطور الداخلي للبروتستانتية، إذ ظهر من جديد الصراع بين لوثر وإيراسموس، لكنه سوف يُجسم لصالح الأخير منذ الآن. تم بذلك تحسير الفجوة العميقة بين النهضة والإصلاح، بين المثال الإنساني للحرية البشرية وعقيدة العبودية وفساد الإرادة البشرية. وتجرت حقبة التنوير مرة أخرى على الرجوع مباشرة إلى مسلمة أساسية كان صراع النهضة ضد أغلال نظم القرون الوسطى الفكرية قد انطلق منها، وبهذا وحده تم التوصل إلى فكرة البروتستانتية تلك التي عبر هيغل في كتابه حول فلسفة التاريخ عن جوهرها الفعلي وعن حقيقتها. غدت البروتستانتية في تصالحها مع المذهب الإنساني دين الحرية، وفي حين أدت عقيدة الخطيئة الأصلية في فرنسا إلى انفصال حاد بين الدين والفلسفة، استطاعت فكرة البروتستانتية في ألمانيا إحداث تحول في ذاتها، إذ كانت قادرة على استيعاب الأفكار الأساسية والنزعات الجديدة في التفكير التي نتجت منها، ما أدى إلى التخلي عن الشكل التاريخي الذي كانت عليه حتى ذلك الوقت وتحطيمه كي تضيف صلاحية خالصة على معناها الفكري⁽²⁵⁸⁾.

ثانياً: فكرة التسامح وأساس «الدين الطبيعي»

تردد دائماً مقولة في فلسفة التنوير بأشكال وصيغ متعددة، مفادها أن العائق الأصعب في بحث الحقيقة لا يكمن في نقص المعرفة وحده. لا ريب في أن جميع معارفنا يعاني من مثل هذا النقص، وبتنا ندرك على نحو مؤلم، في كل خطوة نخطوها، عدم يقين هذه المعرفة والثغرات التي تتورها. لكن هذه العوائق لا تمثل أي خطر فعلي حالماً نعيمها. إن الخطأ الذي تقترفه المعرفة تصوّبه هي نفسها في أثناء تقدمها الضمني، والأخطاء التي تُوقّعا فيها تزيل نفسها بنفسها إذا سمحنا لها

بأن تمضي في مسارها بحرية ونزاهة. لكن أكثر عمقاً من ذلك بكثير هو الانحراف عن الحقيقة الذي لا ينشأ من عدم كفاية المعرفة فحسب، وإنما من اتجاه منحرف لها. وما يُخشى منه هنا هو الانحراف وليس مجرد الإنكار. وهذا الانحراف عن الحقيقة، هذا التحريف والتزوير للمعايير الحقيقية للمعرفة، يظهر حالما نحاول استباق معرفة الهدف الذي تسعى هذه المعرفة إلى بلوغه ووضعه قبل تحققه. وليس الشك هو عدو المعرفة الخطير، بل العقيدة. وليس عدم المعرفة في ذاته، وإنما عدم المعرفة الذي يقدم نفسه على أنه الحقيقة ويريد فرض نفسه بوصفه حقيقة، هو ما يهاجم المعرفة في صميمها الفعلي وفي جوهرها الحقيقي. لا يتعلق الأمر هنا بالخطأ، وإنما بالوهم، ليس بوهم ينشأ عن غير قصد، وإنما بخداع يقع فيه العقل نتيجة أخطائه الخاصة ويتورط فيه أكثر فأكثر. ولا يصح هذا المبدأ على المعرفة فحسب، وإنما على الإيمان أيضاً. فالنقيض الجذري الحقيقي للإيمان ليس الكفر، وإنما المعتقد الخرافي، فهو يستند إلى جذور الإيمان، لكنه يجفف المصدر الذي ينبع منه الدين الحقيقي. لذلك يرى العلم والإيمان هنا عدوًّا مشتركًا يواجههما، والنضال ضده هو المهمة الأولى والأكثر إلحاحًا التي عليها الاضطلاع بها. وفي ذلك يمكنها الاتحاد معًا، وانطلاقًا من هذا الاتحاد بين العلم والإيمان يمكن وضع أحكام حدود الخلاف بينهما.

كان بايل أول مفكر يمثل هذا الرأي بكل دقة ووضوح، وكان هو من أرسى، في عمله معجم تاريخي ونقدي (*Dictionnaire historique et critique*)، الأساس الذي صارت تعتمد عليه المحاولات اللاحقة كلها في تعليقاتها وتطبيقاتها. ويتجذر شك بايل في هذه الرؤية، وفيها يثبت نفسه بكل خصوبته ودلالته الإيجابية البارزة: «لست أعرف [...] إن كان هناك أحد لا يستطيع القول إن العقبات التي تحول دون إجراء اختبار جيد لا تأتي من حقيقة أن العقل خال من المعرفة، بمقدار ما هو ممتلئ بالأحكام المسبقة»⁽²⁵⁹⁾. ويمكن وضع هذه الشهادة الواردة في مقالة بليسون (Pellisson) في المعجم، شعارًا للعمل بأكمله. لم يُرد بايل المساس بمحتوى الإيمان، وكان يحجم عن أي نقد صريح لهذا المحتوى، لكن الأمر الذي تصدى له بكل حدة هو الرأي القائل إن كل وسيلة جائزة في تبرير الإيمان، حيث الحقيقة والجنون، والبصير والتحيّز، والعقل والشغف تختلط معًا بلا نظام ما دام ذلك يخدم بأي طريقة الغرض الرئيس في الدفاع عن الدين. لا يمكن بهذه الطريقة إنقاذ محتوى الإيمان بل إلغاؤه: فهذا المحتوى لا يمكن أن يتمثل إلّا في نقائه. وليس الإلحاد هو الشر الأساسي الذي يجب مكافحته وإنما «الوثنية»، وليس الكفر وإنما المعتقد الوهمي. وبهذه المقولة الأساسية استبق بايل فرضية النقد الديني الأساسية عند الحركة الموسوعية الفرنسية. هنا كان ديدرو يجيل إليه بصورة مستمرة. أوضح ديدرو في مقالته عن البيرونية⁽²⁶⁰⁾ (*Pyrrhonisme*) أن قلائل يمكن أن يقارنوا ببابل في فن المنطق، وربما لا أحد يتفوق عليه في ذلك. وعلى الرغم من أنه يكسب الشك فوق الشك، فإنه يمضي قدمًا في نظام منهجي. إن مقالة في «معجمه» تشبه سليله حية⁽²⁶¹⁾ (Polyp) تنقسم إلى عدد من السليلات الأخرى كلها حية وينتج بعضها من بعض. هكذا يكرر ديدرو من

جديد وباستمرار أن في المعتقد الخرافي إنكارًا أشد لله وإهانة أكثر سوءًا له مما في الإلحاد، وأن الجهل ليس أكثر بعدًا عن الحقيقة من بُعد التعصّب عنها⁽²⁶²⁾. لا يمكننا فهم هذا المبدأ ومحتواه فهماً تاماً إلا بعد إدراك المقدمات المنهجية والإبيستمولوجية التي يقوم عليها؛ فمنذ تأسيس العقلانية على يد ديكارت تبدو هذه المقدمات المنطقية واضحة، وديكارت ينطلق من أن المعرفة الإنسانية خاضعة لأكثر الضلالات تنوعاً، لكن الأمر يعتمد عليها في ما إذا كانت ستترك لهذا الخداع أن يجرفها بعيداً إذا أسلمت له قيادها. إن الخداع يأتي من الحواس أو من المخيلة، أما الخطأ فيعني خلافاً للحكم، وهو فعل حر من أفعال الفكر الذي هو وحده من يحمل مسؤولية الخطأ. والأمر منوط بالفكر أن يقرر إن كان سيتبع دوافع الحواس والاستسلام للمخيلة، أو يرفضها معاً. وإذا كانت البيانات اللازمة المتوافرة لبناء حكم حقيقي أو للوصول إلى يقين تام غير كافية، فيمكنه - بل ينبغي له - أن يترك القرار عائثاً. لكن الفكر لا يقع في الخطأ وعدم اليقين إلا عندما يقرر على نحو متهور أو يندفع إلى زعم من دون امتلاك المقدمات المنطقية الضرورية له، لكن هذا لن يكون الآن محض نقص في الفهم، بل يتضمن ذنباً في الإرادة، فتوجيه مسارات المعرفة هو من مهات الإرادة، وهي من تمتلك القوة لحفظ المعرفة من كل انحراف نحو إصدار أحكام عامة وقاطعة لا تستند إلى أساس من الأفكار الواضحة الجلية. اعتنقت فلسفة التنوير هذا المبدأ الديكارتي الأساسي الذي قادها إلى القاعدة التي رأى فيها كانط الجوهر الحقيقي لعصر التنوير. «التنوير هو خروج الإنسان من حالة عدم الرشد التي يتحمل هو نفسه الذنب فيها. وهذا القصور أو عدم الرشد هو عجز المرء عن استخدام عقله من دون توجيه من [عقل] آخر. ويكون الذنب في عدم الرشد ذاتياً حينما لا يكون راجعاً إلى عدم القدرة على الفهم، وإنما إلى نقص في العزم والشجاعة على الفهم من دون إرشاد من آخر، لا أكثر. «تَجَرَّأْ لتكون حكيماً (Sapere aude)!» امتلك الشجاعة لاستخدام فهمك الخاص! هذا هو شعار التنوير⁽²⁶³⁾. تنطلق مواقف فلسفة التنوير وتقوياتها المختلفة للظروف الفردية التي ينشأ فيها الخطأ، من هذا الشعار، فليس كل خطأ تقع فيه المعرفة خطيئة، والأخطاء التي لا تعبر إلا عن حدود وجودنا هي أخطاء ضرورية لا يمكن تجنبها. كيف يمكن الله أن يضع كائناً ضمن حدود مقررة لا يمكن تحطيمها، ثم يجعله مسؤولاً عن بقائه ضمن هذه الحدود وعن عدم سعيه إلى المعرفة بكل شيء؟ إن ما نحن مسؤولون عنه ليس محدودية المعرفة، بل على العكس من ذلك، إنه الجنون الذي يدفعنا إلى تجاوز محدوديتنا والمجازفة بيقين دوغائي في إصدار أحكام عن كل شيء وأصله. وبناء عليه، لا يتمثل عدم الإيثار الحقيقي في الشك، ففيه - أي في الشك - يتجلى التحفظ والمعرفة البسيطة الأمينة المتواضعة، أما الكفر فهو تعبير عن يقين ظاهري يتمثل في أن الرأي الذاتي هو الصحيح فحسب، ويرفض كل ما عداه. إن ثغرات المعرفة ونقصها وعدم كمال التفكير في الوجود الأعلى لا يُحْتَسَب بالمعنى الأخلاقي والديني. يقول ديدرو: «إن مبتكر الطبيعة الذي لم يكافئني على كوني ذا حجب، لن يلعنني لأنني أحق⁽²⁶⁴⁾». في المقابل، ما يحتسب هنا وما يخضع للاعتبار

الأخلاقي، هو ذلك الإيمان «الأعمى» الذي يغلق نفسه عمدًا عن البحث ويعارض كل اختبار: فمثل هذا الإيمان لا يعمل على تضييق حدود المعرفة فحسب، بل يلغي جوهرها، وشكلها ومبدأها أيضًا.

يتضح هنا أن مطلب التسامح مثلما عرضته فلسفة التنوير، سوف يكون عرضة للإنكار وإساءة الفهم على نحو كامل حينما نضفي عليه تأويلًا سلبياً خالصاً. إن التسامح هو شيء مختلف كلياً عن التوصية بالتراخي واللامبالاة تجاه الأسئلة الدينية الأساسية. ولا يوجد شكل من أشكال التسامح ينجح إلى اللامبالاة سوى لدى بعض المفكرين الثانويين الأقل أهمية. في المقابل، يسود اتجاه معاكس تمامًا: إن مبدأ حرية الإيمان والضمير هو تعبير عن قوة دينية أساسية جديدة، كانت خاصة بقرن التنوير ومميّزة له. وفي هذا المبدأ تجسد نوع جديد من أشكال الوعي الديني يؤكد ذاته بوضوح وثقة. ولم يكن الوصول إلى مثل هذا الشكل ممكناً بالطبع إلا من خلال تغيير تام في الفئات وفي الأهداف الدينية. وقد تحقق هذا التحول الحاسم بعد أن حلت روح دينية جديدة تمامًا محل العاطفة الدينية التي أجمت الحروب في القرون الماضية وأمدتها بوقود الاستمرار. أما من الآن فصاعدًا، فلا ينبغي أن يكون الدين قضية المعاناة المجردة، بل ينبغي أن ينبع من مركز الفعل ويتلقى منه تعريفه الجوهرى. ولا ينبغي لهذا الفعل أن يستحوذ على الإنسان ويتحكم به كأنه قوة غريبة، بل إن الإنسان نفسه هو من يجب أن يسيطر على هذا الفعل ويعيد تشكيله ويجوله إلى حرية داخلية. ليس ما يجلب اليقين الديني إلى الإنسان هو قوة غيبية، أو النعمة الإلهية، إنما الإنسان هو من يسمو بنفسه إلى هذا اليقين ويحافظ عليه. وقد نشأت من هذا المبدأ النظري الأساسي كأنها من لقاء ذاتها وبضرورة داخلية، النتائج كلها التي خلصت إليها حقبة التنوير، وكذلك جميع المطالب العملية المحددة التي مثّلتها هذه الحقبة. وتظهر الآن عاقبة تبدو للوهلة الأولى غريبة ومدهشة إذا نظرنا إليها من وجهة نظر الرأي التقليدي في التنوير. إذا كانت هناك صيغة يمكن أن تتميز حقبة التنوير بها، ويمكن وصفها بها بيقين غير مشروط، فستكون الصيغة القائلة إنها كانت حقبة «المذهب الفكرى» (Intellektualismus) التي تتمسك بالضرورة بأولية الفكر والنقاء النظري. بيد أن هذا الرأي لا يتأكد إطلاقاً في تشكيل هذه الحقبة مثلها الدينية وتطويرها، فهنا بالأحرى يسود التوجه المعاكس بصورة واضحة: كلما سعى التنوير إلى تأسيس دين داخل حدود العقل المحض، يسعى في الجهة المقابلة إلى تحرير الدين من هيمنة العقل المحض. وهذه بالتحديد هي التهمة التي كان التنوير يرمي بها دائماً النظم العقائدية اللاهوتية، وهي أن هذه النظم تفقد المركز الحقيقي لليقين الديني، نتيجة النظر إلى الدين على أنه مجرد قبول ببعض الطروحات النظرية المحددة، والتشبث بها بالقوة وحصر الإيمان فيها. ومثل هذا الحصر غير ممكن بمقدار ما هو غير مرغوب فيه، لأنه يهدف إلى تحويل الدين إلى مجرد رأي، ويجرمه تالياً من قوته الحقيقية، قوته المعنوية - العملية. وحيث تكون هذه القوة فاعلة، وحيث يثبت تأثيرها وحقيقتها، نكون قد

تجاوزنا جميع تناقضات التصورات والمفاهيم الدينية. وهذه التصورات والمفاهيم ينبغي عدم تناولها أبداً إلا بوصفها الغلالة الخارجية التي يلتف بها اليقين الديني، فهي متنوعة وغامضة إلى ما لا نهاية، لكننا لا نريد تالياً أن نَحجب عنا وحدة الدين، فالتنوع يؤثر في الرموز الحسية فحسب، لكن ليس في المحتوى الخارق الذي يسعى إلى التمثيل في هذه الرموز، على الرغم من عدم كفاية ذلك بالضرورة. هكذا، يعتنق التنوير ثانية ذلك المبدأ الأساس الذي صاغه قبل ثلاثة قرون نيقولاوس الكوزاني؛ فالتنوير يعلن بشكل قاطع وحدة الدين وسط كل تباين الطقوس، وفي خضم تعارض التصورات والآراء. بيد أن أفق التنوير كان أرحب من أفق النهضة، وكانت دائرة الظواهر الدينية المتنوعة التي حاولت أن يشملها بهذا المبدأ أوسع أيضاً من دائرة النهضة. فمند مقالة نيقولاوس الكوزاني في سلام الإيمان، لم يكن النزاع مندلعاً بين اليهود والمسيحيين والمسلمين حول الدين الصحيح، فحسب، بل كان الوثنيون والتتار والسكيثيون⁽²⁶⁵⁾ يطالبون بنصيبهم أيضاً في الديانة الصحيحة. وفي القرن الثامن عشر كانت شعوب الشرق هي من استرعت الانتباه إلى نفسها مطالبة بحق المساواة لقناعاتها الدينية⁽²⁶⁶⁾. وقد أشار لايبنتز إلى الثقافة الصينية، ومجد فولف في مقاله حديث في حكمة الصين العالمية (*Rede über die chinesische Weltweisheit*) كونفوشيوس بوصفه نبي الأخلاق الخالصة ووضعه إلى جانب المسيح مباشرة. وتناول فولتير هذا الموضوع واتخذة دليلاً رئيساً على أن جوهر الدين والأخلاق لا يعتمد على التصورات الاعتقادية الخاصة. وفي كتاب مونتسكيو رسائل فارسية (*Lettres persanes*) لم تكن المقارنة بين الشرق والغرب في مصلحة الأخير بتاتاً؛ فالتأمل والنقد الزهيان في الفرس يكشفان في كل مكان عن التعسفية والتقليدية والعشوائية في ما يفترض أن يكون في الغرب الأكثر يقينية وقداسة. وبهذا نتج أنموذج أدبي محدد، استخدم منذ ذلك الوقت في خدمة النقد والجدل. غير أن هذا الجدل لم يهدف قط إلى الهدم وحده، بل كان يريد أن يستخدم الدمار وسيلة للبناء. تمثل الهدف في الخروج من ضيق العقيدة ومحدوديتها إلى وعي إلهي كوني. وكان تعبير ديدرو في الأفكار الفلسفية عن هذه النزعة الأساسية للحقبة هو الأقوى والأكثر مباشرة حينها قال: «لقد نفى البشر الألوهية من بينهم، وأبعدوها إلى حَرَم، فجدُر المعبود هي حدود نظرتها، ولا وجود لها خارجه. أيها المجانين! حطموا هذا السياج الذي يحد أفقكم، حرروا الله، أبصروه في كل مكان يكون فيه، وإلا فقولوا إنه غير موجود»⁽²⁶⁷⁾.

ينبغي هنا عدم وصف الكفاح في سبيل توسيع مفهوم الله الذي حشد له قرن التنوير قواه الفكرية والأخلاقية كلها على نحو منفرد، بل يجب هنا رسم اتجاهه الأساس وتأكيد موضوعاته العامة. لقد شحذت هذه الأسلحة منذ القرن السابع عشر: مرة أخرى كان معجم بايل هنا المستودع الحقيقي لأسلحة التنوير بأسرها. بدأ بايل في كتاباته الموجهة ضد لويس الرابع عشر بمناسبة إلغاء مرسوم نانث⁽²⁶⁸⁾ بمطلب خاص هو الاعتراف بحرية الاعتقاد وحرية الضمير للإصلاحيين، وهو المطلب الذي كان يريد انتزاعه أولاً. بيد أن العرض والتبرير اللذين أضفاها

على هذا المطلب يتجاوزان هذه المهمة الأولى كثيرًا، إذ تطوروا إلى حد سرعان ما أثار الاستياء حتى في دائرة حلفاء بايل أنفسهم، وجعلنا من جوريو (Jurieu)، وهو أحد أهم القادة الفكريين للإصلاحيين، خصمًا للدوآ، إذ أكد بايل بأعلى درجات الصرامة أن دفاعه هو من أجل حرية الدين في جميع المعتقدات وليس في دين محدد، فهو يسعى إلى هدف كوني فلسفي محض، ويدافع عن مبدأ يصلح لكل شكل من أشكال المعتقدات الدينية. وانطلاقًا من المعاني والمعايير الأخلاقية المحضة، فإن أي تبرير لاستخدام العنف من أجل الدين سخيف ومستهجن أكثر من أي وقت مضى، إذ لا يوجد ولا ينبغي أن يوجد أيضًا فارق جذري بين الدين والأخلاق. وإذا برز أي خلاف بينهما، أي إذا عارضت شهادة الكتاب المقدس مباشرة شهادة الضمير الأخلاقي، فينبغي حل هذا النزاع بالحفاظ على الأولوية المطلقة للوعي الأخلاقي. وإذا تنازلنا عن هذه الأولوية، فإننا بذلك نتخلى عن كل معيار للحقيقة الدينية، فلا يعود لدينا أي معيار يمكننا من خلاله قياس أي مطالب تتعلق بيقين وحي مزعوم، أو التمييز في الدين نفسه بين الحقيقة والخداع. وهنا ينبغي رفض أي فهم حرفي للكتاب المقدس، عندما يأمرنا بأعمال تخالف مبادئ الأخلاق الأولى؛ ففي هذه المبادئ الأساسية، وليس في إيلاغ المعنى الحرفي المجرد، تكمن ثوابت التأويل المنيعة التي ينبغي عدم إزاحتها جانبًا لمصلحة أي «معنى حرفي» مزعوم أو أكيد: «من الأفضل رفض شهادة النقد والنحو بدلًا من رفض شهادة العقل». لذلك ينبغي أن يُبنى المبدأ الأساس في أي تأويل للكتاب المقدس على اعتبار أي تفسير خاطئًا إذا كان ينتهك المبادئ الأخلاقية الأكثر سموًا وتأكيديًا، أو كان يحض على جريمة أو بربرها: «[...] أي تفسير يتضمن التزامًا باقتراف جرائم هو خاطئ»⁽²⁶⁹⁾. وبهذا أنشئ مبدأ تنظيمي عام لم تكن فلسفة التنوير في حاجة إلى أي إضافة إلى مضمونه، وإنما إلى تطوير نتائجه المنطقية فحسب وتطبيقه بصورة كاملة كي يبلغ هدفه الجوهرية. بيد أن ذلك كان بالطبع في حاجة إلى إنجاز آخر، وهذا ما قدمه فولتير الذي استخرج الكنوز الدفينة من تحت ركام من الدرس التاريخي واللاهوتي في معجم بايل وأظهرها إلى الضوء. وعلى يد فولتير تحول مبدأ النقد الأخلاقي للكتاب المقدس، الذي لاقى أشد المعارضة في القرن السابع عشر من التعاليم الأرثوذكسية للبروتستانتية والكاثوليكية على حد سواء، إلى ملكية فكرية مشتركة للعصر. وحين نظر فولتير لاحقًا، في عام 1763، في عمله أطروحة في التسامح (Traktat ueber die Toleranz)، فعل ذلك بشعور أكيد بالنصر النهائي، وهو يعلن أننا نعيش في عصر بات فيه العقل يدخل يومًا إثر يوم قصور الكبراء كما يدخل حوانيت المواطنين والتجار. وهذا التقدم لا يمكن الوقوف في وجهه، لأن ثمار العقل سوف تصل وينبغي أن تصل إلى النضج التام. ولا يجوز أن تمنعنا مراعاة الماضي وتبجيل التقاليد من الحصول على هذه الثمار، لأن القانون الأساس للعالم لا يقوم إلا على كوننا نعيد خلقه كل يوم من جديد. «الأزمان الماضية هي كما لو لم تكن موجودة قط، ومن الضروري دائمًا أن نبدأ من النقطة التي أصبحنا نقف عندها والتي وصلت إليها الأمم»⁽²⁷⁰⁾. هذه المقولة تنتمي إلى تلك

الأفكار التي لا يستطيع سوى فولتير صياغتها بمثل هذه البلاغة والوضوح؛ فهي تلخص جميع قناعات التنوير الفكرية وجميع نزعاته كما لو كانت في بؤرة واحدة. فضلاً عن ذلك، تتميز مقولة فولتير عن التسامح أيضًا بمعالجته موضوعه بجدية وهدوء وبساطة موضوعية، ومثل هذا ما كان يتكرر كثيرًا في كتابات فولتير الأخرى عن الدين. في هذا العمل الذي يتبع فيه هدفًا ملموسًا يقصد إلى تحقيقه، وهو معارضة إعادة فتح القضية ضد جان كالا⁽²⁷¹⁾ (Jean Calas)، اكتسب أسلوبه صرامة وقوة مميزتين، حيث تحلى عن أسلوبه اللعوب، بل وأكثر من المعتاد عن المهارات اللغوية. ونادرًا ما عبر فولتير عن الروح الشخصية التي تقف وراء أقواله الهجائية بهذا الصفاء وهذه القوة مثلما فعل في هذه المقالة التي كتبها في سن متقدمة. إن التسامح الذي يجروء المتعصبون دينيًا على وصفه بأنه ضلال خطر ومطلب فظيع، يصفه فولتير بأنه الميراث الحقيقي والحق الأساس للعقل (l'apanage de la raison). ليس التسامح مطلبًا فرديًا ترفعه الفلسفة، إنه بالأحرى تعبير عن مبدئها؛ فهو يتضمن جوهر الفلسفة ومبررها، ومن خلاله تتصل الفلسفة بالدين بصلة قرابة. وسوف يكون إنجاز الفلسفة العظيم ونصرها المؤزر إن أمكننا اليوم تجاوز زمن الحروب الدينية، وإن أمكن اليهودي والكاثوليكي واللوثري واليوناني الكالفني⁽²⁷²⁾ (Wiedertäufer) المنادون بتجديد العمادة، إضافة إلى السوسونيين⁽²⁷³⁾ (Sozinianer) من العيش معًا في إخاء متمتعين جميعًا برفاهية المجتمع على قدم المساواة. «الفلسفة، الفلسفة فحسب، هذه الأخت للدين، جرّدت يدها من السلاح، اليد التي كثيرًا ما صرّجتها المعتقدات الخرافية بالدم، واستيقظ العقل الإنساني من خدره، مندهشًا من التجاوزات التي اقترفتها تحت تأثير التعصب»⁽²⁷⁴⁾. لا يزال هناك بالطبع عدد كبير من المتعصبين والمهوسين دينيًا، لكن علينا فحسب أن نترك السيطرة للعقل وهو سوف يبرئ الشر ببطء لكن على نحو أكيد. «يمتاز العقل بالليونته، إنه إنساني، وهو يربينا على التسامح ويزيل الخلاف، إنه يوطد الفضائل ويحث الإنسان على الانصياع للقوانين بدلًا من الإكراه على ذلك فحسب»⁽²⁷⁵⁾.

أدى ذلك إلى الشعور بأن المعايير الفكرية تغدو أقل كفاية على نحو متزايد. فالقيمة الحقيقية للدين لا يمكن إدراكها من خلال معايير نظرية خالصة، كما لا يمكن الحكم على صحة الدين بطريقة نظرية بحتة بعيدًا من تأثيره الأخلاقي. تعلن حكاية الخواتم للسينغ عن ذاتها: إن الحقيقة النهائية والعميقة للدين لا يمكن إثباتها خارجيًا، بل داخليًا فحسب. ويظل كل تمثيل للدين، سواء أكان تجريبيًا عبر حقائق تاريخية، أم منطقيًا ميتافيزيقيًا عبر أسانيد تجريدية، غير كاف، فالدين في النهاية هو تأثيره، ولا يتحقق جوهره الفعلي إلا في الأخلاق والفعل. وفي هذا يكمن المحك الفعلي الذي ينبغي اختبار صدقية كل دين بواسطته. ويرجع ديدرو إلى هذا الأساس وإلى هذه الحجة الرئيسة كي يظهر أفضلية الدين الطبيعي في مقابل جميع الأديان «الوضعية». وهو ينطلق من عدم إمكان الوصول إلى حكم مباشر في التنافس بين الأديان التاريخية، فكل منها يدعي لنفسه التفوق بالضرورة، ويصل على هذا الأساس إلى رفض دوعمائي للمعتقدات الأخرى كلها. لكن مع ذلك،

لهذه النزعة السلبية الخالصة حدودها؛ فعلى الرغم من الإقصائية القاطعة التي يتصف بها كل دين ضد الأديان الأخرى، ليس من بين هذه الأديان أي دين يريد إنكار العلاقة بالدين الطبيعي إنكارًا تامًا، فهنا توجد الأرض الأم التي يشعر كل من هذه الأديان بأنه مرتبط بها على نحو ما ولا يمكنه الانفصال عنها. ولو طرحنا انطوائًا من ذلك على أي من هذه العقائد الدينية السؤال عن الدين الجدير باحتلال المكانة الثانية، من دون أي مساس بمكانتها هي، لأجمعت كلها على إجابة موحدة، فهي لن تسمح بهذه المكانة لأي من الأديان الوضعية الأخرى، لكنها ستقبل بها للدين الطبيعي فحسب، وهكذا يكون النزاع قد حُسم من وجهة نظر التقويم الفلسفي النزيه وغير المتحيّز. وفي ما يتعلق بهذا التقويم، بات من الواضح أين ينبغي البحث عن شمولية وخلود حقيقيين: «كل ما كان له بداية سوف تكون له في يوم ما نهاية أيضًا، وعلى عكس ذلك فإن ما لم ينشأ لن يزول. والآن، لكل من اليهودية والمسيحية نقطة بداية، ولا يوجد أي دين على الأرض لا يُعرف تاريخ مولده سوى الدين الطبيعي. هو وحده لن ينتهي أبدًا، بينما الأديان المتبقية سوف تضمحل كلها». اليهود والمسيحيون، المسلمون والوثنيون كلهم مهترقون ومنشقون عن الدين الطبيعي، وهذا الأخير هو وحده قادر على إثبات أصالته: فحقيقة الدين الطبيعي في مقابل الأديان المنزلة هي مثل الدليل الذي أقدمه لنفسي في مقابل الدليل الذي أتلّقه من الآخرين، إنه مثل شيء أشعر به في نفسي مباشرة في مقابل شيء يعلمني إياه آخرون. «[...] فهذا الدليل أجده في نفسي منقوشًا بأصابع الله، وذلك [أي الدين المنزل] نَقَّسه بشر معتقدون بالخرافات على الرق والمرمر؛ هذا أحمله في ذاتي وأجده هو نفسه دائمًا، وذلك يوجد خارجي ويتبدل في كل أرض وفي كل مناخ. [...] الأول يغذي البشر ويوحدهم: المتحضرين والهمج، المسيحيين والوثنيين [...] الفلاسفة وعمامة الشعب، المتعلمين والجهلة، الشيخ والطفل، في حين يفرق الآخر بين الأب وابنه، ويسلح الإنسان ضد الإنسان، ويزرع في العلماء والحكماء الكراهية والاضطهاد للجهلاء والعاطفين». كما أن الاعتراض القائل إن الدين الطبيعي هو الأقدم وبالتالي الأقل كمالًا، لا يصمد للتمحيص: أفلا ينبغي أن يكون الأقدم زمنيًا هو الحقيقي غير الزائف أيضًا؟ أليس هو «بداهة» كل الأديان؟ وحتى لو أخذنا بفكرة التطور والاكتمال، فلن يكون السؤال بذلك قد حُسم لمصلحة أحد الأديان الوضعية ومبادئها الإيمانية، إذ من أين يأتي اليقين بأننا بتنا نقف في نهاية هذا التطور؟ إذا كان أمكن تطوير القانون الطبيعي بالقانون اليهودي، وتطوير القانون اليهودي بالقانون المسيحي، فلماذا لا يجعل محل هذا الأخير دين جديد لم يسبق لله أن أنزله على البشر؟⁽²⁷⁶⁾. تتردد في عبارات ديدرو هذه من مقالته في كفاية الدين الطبيعي (*De la suffisance de la Religion naturelle*) مثلما نرى، موضوعات لسينغية فكرية حقيقية في كل مكان، وما يشير إلى لسينغ أيضًا ذلك التمييز الصارم الذي يميّز به ديدرو باستمرار بين البراهين العقلية والبراهين التاريخية، والدقة والوضوح في تشديده على أن الأدلة الواقعية البحتة معها بدت مؤكدة، لا يمكنها أبدًا بلوغ درجة اليقين بحيث تصلح أساسًا لحقائق

عامّة ضرورية⁽²⁷⁷⁾. بكل هذا، تعرضت قوة البراهين الإلهية النظرية التي قامت عليها النظم الفكرية الأساسية للاهوت والميتافيزيقا في القرن السابع عشر، للاهتزاز على نحو متزايد، إذ تزحج مركز اليقين الديني إلى نقطة لا يمكنه فيها الوصول إلى مثل هذه البراهين، كما لا يستطيع الاستناد إليها.

يُظهر تطور الربوبية في إنكلترا أيضًا الاتجاه الأساسي نفسه من الناحية الجوهرية ولو كانت محاولات الاستدلال متنوعة، أو وجدت تقلبات في بعض المحاولات الفردية. بدأت الربوبية بصفته نظامًا فكريًا صارمًا، إذ كانت تريد طرد الغموض والخوارق والأسرار من الدين، ووضعه تحت ضوء المعرفة الساطع. وتفصح مقالة تولاند (Toland) المسيحية ليست مبهمة (*Christianity not Mysterious*) (1696) في عنوانها، عن الموضوع الذي تريد حركة الربوبية تمثله منذ الآن. يكمن المعنى الفلسفي للربوبية بصورة خاصة في أنها تمثل مبدأ جديدًا في صوغها موضوعها؛ فالربوبية تنطلق من عدم إمكان فصل مسألة شكل الإيمان عن مسألة محتواه، ولا يمكن الإجابة عن هاتين المسألتين إلا بشكل موحد، فالأمر لا يتعلق هنا بحقيقة إحدى العقائد الفردية، وإنما بنوع اليقين الديني إجمالًا. كان تولاند يرى أنه يمكنه الاستناد إلى لوك هنا، إذ كان يعتقد أن في الإمكان إدخال المفاهيم والمبادئ الأساسية لنظرية لوك المعرفية في الدين وتطبيقها عليه، لأن ما يصح في نظرية المعرفة بوجه عام ينبغي أن يصح أيضًا في المعرفة الدينية بوجه خاص. وقد عرّف لوك مسار المعرفة بصورة عامة بأنها إدراك التطابق أو التباين بين الأفكار. وينجم عن ذلك ما يأتي: بما أن العلاقات تنتمي إلى جوهر المعرفة، تكون أسس العلاقة موجودة بصورة ما في الوعي وينبغي أن يكون الوعي قادرًا على إدراكها بوضوح. ومن دون هذا الإدراك الواضح لأساس العلاقة، تفقد العلاقة نفسها كل مغزى وكل معنى واضح. ويمثل هذا التأمل المنهجي الخالص قُدّم، وفق تولاند، مبدأ جوهرية وتحديد ضروري لمحتوى الإيمان الديني. هنا، كل تعال مطلق لهذا المحتوى مرفوض، إذ كيف يمكن وعينا أن يكون قادرًا على الاعتراف بموضوع ما والاعتقاد به والحكم عليه، إذا لم يكن هذا الموضوع مقدمًا للوعي بشكل من الأشكال، وإذا لم يكن ممثلًا في ظاهرة ما خاصة به؟ إن «غير المعقول» الذي يتجاوز ما يمكن أن يكون الإنسان قادرًا على إدراكه، لا يمكنه من حيث هو كذلك أن يقدم نفسه في هذا الوعي، لذلك لا يمكن الإنسان أن يقول أي شيء عن غير المعقول سوى أنه - كما يمكن أن يحدّد - ما هو عليه. أما الاعتراض بأن المرء يمكن أن يكون متأكدًا من أن شيئًا ما موجود ولو لم يكن يعرف شيئًا من خصائصه أو لا يستطيع أيضًا قول أي شيء عن طبيعته، فهو غير صحيح. فحتى لو كان هذا النوع من المعرفة ممكنًا، فما المعنى الديني الذي يمكن أن يتضمنه؟ وإذا كان يمكن الإيمان أن يصبح في حد ذاته عديم الفائدة وبلا معنى تمامًا، فموضوعه ينبغي أن يكون ذا معنى على نحو ما، وهذا يعني أن موضوع الإيمان ينبغي أن يتضمن عناصر أكيدة يمكن «فهمها» وإدراكها بوضوح، فما هو مبهم ولا يمكن فهمه من حيث

المبدأ، يظل غريبًا عن الإيمان مثلما هو غريب عن المعرفة. «هل يمكن أيًا كان أن يكون محققًا في ادعائه أنه يعرف على وجه اليقين بوجود بليكتري⁽²⁷⁸⁾ (Blictri) في هذا العالم إذا لم يكن قادرًا على قول أي شيء مهما قل عن طبيعة هذا البليكتري؟»⁽²⁷⁹⁾. ومن كل ذلك يستنتج تولاند أن الغموض يمكن أن يكون موجودًا بالمعنى النسبي لكن ليس بالمعنى المطلق. إننا نصف شيئًا ما بالإبهام حين يكون غير قابل لأي نوع من أنواع الإدراك، لكن ذلك لا ينطبق على المحتوى الذي يتجاوز جميع إمكانيات الإدراك. في ما يتعلق بكلمة «سر»⁽²⁸⁰⁾ (Mysterium)، مثلما يوضح تولاند، فقد كانت تعني في الأساس معتقدًا لا يتعارض مع العقل، لكن يتضمن حقيقة معترفًا بها تظل لسبب ما مخفية عن قسم من الإنسانية ويجب أن تظل سرًا على هذا القسم. لذلك، لا يمكن مفهوم «الوحي» (Offenbarung) أن يوضع في مقابل مفهوم الدين الطبيعي، بمعنى التفريق بينهما من حيث المحتوى الخاص لكل منهما؛ فالاختلاف بينهما ليس في المضمون المُبلَّغ، وإنما في طريقة الإبلاغ وشكله. ليس الوحي وحده هو أساس اليقين، لكنه شكل خاص من إبلاغ الحقيقة، بيد أن التعليل الموضوعي النهائي لصحة هذه الحقيقة واختبارها يجب أن يتما من خلال العقل.

كذلك ينطلق تندال (Tindal) في مقاله المسيحية قديمة قدم الخليفة (Christianity as Old as Creation) (1730) من هذا المبدأ الأساس أيضًا، ويشدد على أن الدين الطبيعي والدين المنزل لا يختلفان في جوهرهما لكن في طريقة معرفتنا لكل منهما؛ فالدين الطبيعي تعبير داخلي عن إرادة وجود سرٍ مدي خيّر، أما الدين المنزل فهو التعبير الخارجي عن هذا الوجود. لكن كي نكون قادرين حقًا على تصور هذا الوجود، ينبغي لنا أن نحرره من كل تضييق، من كل قيود تجسدية (Anthropomorphe)، وسيكون من الفهم الضيق غير المفهوم أن ننسب إلى أي جزء من أجزاء وجوده وجبروته انغلاقه على نفسه أو تكريسها لزمان بعينه أو لشعب واحد دون سائر الشعوب، فيما أن الله مساوٍ لنفسه دائمًا، وبما أن الطبيعة البشرية هي موحدة في ذاتها وغير متغيرة، كذلك أيضًا ينبغي للوحي أن ينشر ضوءه في كل الجهات بالتساوي. إن الله لن يكون هو الله عندما - كما تقول عقيدة «اصطفاء النعمة»⁽²⁸¹⁾ (Gnadenwahl) على سبيل المثال - يخفي في ذاته طبيعته، عندما ينشر ضوءه في جانب من البشرية مبقيًا جانبًا آخر منها غارقًا في دياجير الجهل والظلام. إن المعيار الجوهري الأكثر أهمية لحقيقة أي وحي لا يمكن أن يوجد إلا في كونه عامًا، يخترق في سموه كل حواجز المكان والزمان. والمسيحية هي بهذا المعنى حقيقية، بما أنها تحقق هذا الشرط، وتكون موجودة حين لا تنقيد بمكان أو زمان معينين، أي حين تكون قديمة قدم العالم نفسه. لا تعارض من حيث المحتوى بين القانون الطبيعي والقانون المسيحي: إن المسيحية هي إعادة تبليغ ونشر لما هو منصوص عليه وما هو مكتوب في قانون الطبيعة. وهذا الإبلاغ، مثل «إعادة نشر قانون الطبيعة»⁽²⁸²⁾ هذه، يحصل عليها الإنسان مع معرفته الأخلاقية. وهنا يوجد الوحي الحقيقي المعصوم عن الخطأ، الذي يتفوق على كل ما عدها في القيمة واليقين. وبهذه الطريقة توصل تندال

إلى تعريف مفاهيمي للدين تبناه كانط في ما بعد من دون تغيير في كتابه الدين في حدود العقل المجرد (*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*). والدين، وفق تندال، هو معرفتنا لواجباتنا على أنها أوامر إلهية، ويتمثل الدين عنده في انطلاق الإنسان من المعايير الأخلاقية الملزمة والمطبقة بصورة عامة، لينسبها إلى مؤلف إلهي، ويرى فيها تعبيرًا عن إرادة هذا المؤلف الإلهي. وبهذا، ينتقل مركز الثقل هنا أيضًا، ضمن تطور الروبوية الإنكليزية، من العقل الفكري المجرد إلى «العقل العملي» الخالص. فقد حلت الروبوية «الأخلاقية» محل الروبوية «الاستدلالية»⁽²⁸³⁾ الصافية.

يستند التأثير الاستثنائي الذي مارسه الروبوية الإنكليزية على مجمل الحياة العقلية في القرن الثامن عشر، إلى هذا التحول في مفهوم الروبوية بشكل خاص. ولو تأملنا في المحتوى الفكري للروبوية الإنكليزية تأملًا نظريًا بحتًا، فلربما وجدنا صعوبة في فهم سبب كثافة هذا التأثير؛ إذ لم يكن بين قادة هذا الاتجاه الفكري أي مفكر يمتاز بعمق خاص أو شخصية فكرية مميزة حقًا. ثم إن الاستدلالات المنطقية التي استندت إليها هذه الروبوية في الدفاع عن وجهة نظرها كانت في الأغلب مشكوكًا فيها وغير مقنعة. لكن توجه الروبوية بإرادتها الصادقة وجدبتها الأخلاقية نحو الحقيقة، كان أقوى أثرًا في نقدها العقيدة من استدالاتها المنطقية. هنا تكمن قواها المحركة الداخلية الخاصة. وأدرك بايل، الذي يقف على رأس بداية الحركة الروبوية، هذا الأمر بكل دقة ووضوح، وتنبأ انطلاقًا من ذلك بانتصار التوجه الأخلاقي للروبوية. فقد كتب في مقاله ضد إلغاء مرسوم نانت: «إن عصرنا حافل بالمفكرين الأحرار والروبويين، وهناك استغراب من ذلك، غير أن استغرابي من عدم وجود المزيد من هؤلاء أيضًا هو أشد قوة، نظرًا إلى الدمار الذي يسببه الدين في كل مكان في العالم، ونظرًا إلى الفناء الذي تتعرض له الفضيلة، والذي يبدو نتيجة حتمية تقريبًا للدين الذي يبرر كي يكون هو على ما يرام في هذه الدنيا، جميع الجرائم التي يمكن تحمّلها: قتل ونهب ونفي وجميع أنواع العنف الممكنة التي تنتج بدورها عددًا لا حصر له من الفظائع الأخرى، كالنفاق والتجديف وتدنيس الأسرار المقدسة... إلخ»⁽²⁸⁴⁾. لقد نبعت الروبوية من النفور الداخلي من تلك الروح التي قادت الحروب الدينية في القرون السابقة، وكانت الروبوية تعبيرًا عن التوق العميق إلى «سلام الإيمان» (*pax fidei*) الذي كانت النهضة تأملها لكنها لم تستطع الوصول إليه قط. وتتمثل قناعة الروبوية الأساسية العامة في أن حقيقة الله وجوهه لا يتجليان في الحروب الدينية وإنما في سلام الإيمان، فالله بحسب استدلال بايل وجود أكثر رافة من أن يكون هو من أوجد شيئًا فاسدًا، كالأديان الوضعية التي تحمل في ذاتها بذورًا لا يمكن استئصالها للحروب والمذابح والفظائع. وكان انتشار الروبوية في ألمانيا نفسها يزداد لهذا السبب أيضًا، ويمكن الملاحظة في تاريخ العقل الألماني في القرن الثامن عشر أن حركة الروبوية كانت تزداد من عقد إلى آخر. وصارت البيبليوغرافيات والعروض النقدية لأدب «المفكرين الإنكليز الأحرار» من الأقسام الثابتة، بصورة خاصة في المجلات⁽²⁸⁵⁾. وبطبيعة الحال، لم يتسم قط النضال من أجل «الدين الطبيعي» والعلاقة

بين العقل والوحي في ألمانيا، بتلك الحدة التي كانت عليها الحال ضمن الأوساط الثقافية الفرنسية، إذ توجه هذا النضال في ألمانيا نحو خصم آخر، فهنا ما عادت معارضته موجهة فحسب ضد الأرثوذكسية (بمعنى الصراطية) والتراتبية الكنسية التي كانت تحاول من خلال هيمنتها ومطالبتها بالسلطة المطلقة قمع حركة حرية الفكر، بل تمثلت المهمة الأساس هنا خصوصاً في محاولة حلحلة النظام الديني الذي يحمل في ذاته البذور الأكثر تنوعاً لتويع جديد من التفكير. كان أثر فلسفة لايبنتز في ألمانيا أشبه بوسيلة فكرية تطور داخلها التفكير الديني أيضاً، وكانت هذه الوسيلة قادرة على أن تشمل هذه التناقضات وتتوسط بينها وتصلحها معاً. وظل الاتجاه الأساس لفكر لايبنتز، أي اتجاه الاتساق، حياً هنا أيضاً، إذ لم يوجد في مذهب كريستيان فولف الفكري أي فصل البتة بين محتوى الإيمان ومحتوى المعرفة، بين الوحي والعقل، حيث تجب الموازنة بين مطالب كل منهما بعناية وتحديدها بدقة. وعلى الرغم من أن لاعقلانية محتوى الإيمان هي المختلف عليها عند لوك ولايبنتز، فإن أيًا منهما لا يؤكد هنا أن هذا المحتوى مشتق من العقل وحده، وأنه لا يحتوي بدوره على أي عنصر يتجاوز هذا العقل. وقد استمر الاعتراف بالعقل والوحي على أنها مصدران أصليان للمعرفة، وأنه لا ينبغي أن يحارب أحدهما الآخر بل يكمله، وعبر هذا التكامل ينشأ كل مغلق ومعنى موحد لحقيقة الدين. وتمثل المهمة الأساس في منع هاتين القوتين، العقل والوحي، من الدخول في حرب أو تنافس، وإنما الجمع بينهما، حيث يبدو اتفاقهما هذا مرثياً. من هنا، ظل داخل مدرسة فولف متسع واضح لأرثوذكسية لا تميز أي تعديل في المحتوى الأساس لإيمان الوحي، ولو أن الشكل الذي قُدم فيه هذا الإيمان شهد تحولاً متدرجاً وصار سعيه إلى ذلك ومنهج عرضه أكثر صلاحية باستمرار⁽²⁸⁶⁾. إن اتجاه «المجددين» اللاهوتيين الفعلين في ألمانيا - الذي عرف باسم «النيولوجيا» وكان يمثله رجال مثل زيملر (Semler) وراك (Sack) وشبالدنغ (Spalding) ويروسالم (Jerusalem) وسواهم - قد تجاوز بالطبع هذه النتيجة. فهذا الاتجاه لم يستخدم العقل دعامة وبرهاناً شكلياً لمحتوى إيمان جرى تقديمه وتأكيده من خلال مصادر أخرى فحسب، بل أراد الاستعانة بالعقل لتحديد هذا المحتوى أيضاً. وهذا الاتجاه يستبعد من العقيدة جميع المكونات التي لم تستطع اكتساب قوة هذا التحديد، ويحاول أن يثبت، عبر البحث في تاريخ العقيدة، أن هذه المكونات قد أضيفت في ما بعد إلى الإيمان الأصلي الصافي، وأنها دخيلة عليه. وبذلك جرى تقليص محتوى الوحي تقليصاً جوهرياً من دون المساس حتى الآن بمفهوم الوحي في ذاته. لكنه صار الآن لا يستخدم ولا يقر إلا تلك الحقائق التي يضيئها العقل وتتسق معه تماماً. إن البرهنة بالمعنى الصارم، أي الإثبات القياسي (sylogistisch) الحقيقي، يتزحزح الآن أكثر فأكثر لمصلحة الإثبات التجريبي الذي لا يبحث من جهته عن أساسه في حقائق تاريخية معينة، وإنما في اليقين الداخلي الخالص. «تجربتي هي برهاني» كما يقول يروسالم، والتجربة الجوهرية التي يستند إليها كل برهان للدين، وفقاً ليروسالم، هي «طمأنينة النفس» (Seelenfriede) التي تجعلنا أكثر سعادة مما يمكن

العقل وحده، بصفته قوة نظرية خالصة، أن يفعل⁽²⁸⁷⁾. وبالعودة إلى الذاتية باعتبارها المبدأ الحقيقي والصحيح لكل يقين ديني، تغدو سلطة أي «موضوعية» مزعومة مرفوضة، ولا يتبقى سوى خطوة واحدة يتعين اتخاذها أيضًا في سبيل نبد هذه السلطة نبدًا صريحًا بالمثل. هذه الخطوة اتخذها اللاهوت العقلائي في ما بعد، عندما استدعى المحتوى الإيماني بأكمله للمثول أمام محكمة العقل، وحينما أعلن إمكان الاستغناء عن الوحي بصفته مصدرًا مستقلًا للمعرفة. وبهذا تغلغل المطلب الأساس للربوبية في اللاهوت أيضًا وهزم مقاومته. حين أعلن زاك أن الوحي هو «تلكوب العقل»⁽²⁸⁸⁾ الذي لا يمكن العقل من دونه معرفة الحقائق الدينية المهمة إطلاقًا، أو معرفتها على نحو باهت جدًا فحسب، كان رايباروس قادرًا على الرد على ذلك بأن لهذه المقارنة حدودًا أيضًا، إذ كما يمكن في مجال الإدراك الحسي شحذ أعضاء الإدراك لكن لا يمكن جعلها مستغنى عنها، وكما يصبح تلكسكوب أو المجهر من دون نفع من غير قوة الإبصار الطبيعية، ينطبق الأمر ذاته تمامًا على المجال العقلي، حيث يجب نسبة كل المعرفة في النهاية إلى قوى العقل الأساسية الطبيعية، وقياسها وفقًا لهذه القوى⁽²⁸⁹⁾.

حطمت بذلك حركة الربوبية السود كافة، وغمرت جميع الحواجز التي أقيمت أمامها. وعلى الرغم من حشد جميع القوى، وتزايد الأدب الجدالي المدافع عن الإيمان عامًا بعد عام، بدا النصر النهائي للربوبية غير قابل للإيقاف. لكن ظهر في هذا الوقت لنظام الأرثوذكسية المهدهد عون جديد وغير متوقع بتاتا، إذ تحول ألد خصوم هذا النظام حليفًا له بصورة غير متوقعة. لم يكن الجدل اللاهوتي، بل الشك الفلسفي الراديكالي، هو من صد هجوم الربوبية وأوقف زحفها. ففي إنكلترا تولى صمويل كلارك مهمة إثبات كامل محتوى التعاليم المسيحية، موظفًا كل الفطنة المنطقية لاشتقاق هذا المحتوى بطريقة استدلالية صارمة من مقدمات منطقية (Obersätze) قابلة للتطبيق كونيًا⁽²⁹⁰⁾. ولم يخف فولتير نفسه إعجابه بهذه الفطنة، ووصف كلارك في كتابه رسائل عن الإنكليز (*Briefen über die Engländer*) بأنه «آلة تفكير حقيقية» قادرة على حل أصعب المسائل⁽²⁹¹⁾. وظل فولتير في ما بعد أيضًا متمسكًا بهذا الرأي في كلارك، ووضع في مقالته أطروحة في الميتافيزيقا في مصاف لوك، بصفته واحدًا من «فناي العقل»⁽²⁹²⁾. لكن جميع هذه الحجج المنطقية الصارمة بدت كأنها ترتد عن الربوبية لتكشف عن عيوب النظام الأرثوذكسي. لاحظ أنطوني كولينز ساخرًا، في سياق دفاعه عن «حرية الفكر» (Freidenkertum)، بأن أحدًا لم يسبق له الشك في وجود الله، إلى أن جاء كلارك ليثبت هذا الوجود إيضاحيًا⁽²⁹³⁾. إن ما أخفق فيه المناطقة والميتافيزيقيون نجح فيه الخصوم الراديكاليون للدوغمائية المنطقية والميتافيزيقية. وكان هيوم هو من واجه الربوبية بسؤال جديد، ومن خلال هذا السؤال كان هو من اقتلعها من مفاصلها. انطلقت الربوبية، من أجل تحليل مفهومها عن «الدين الطبيعي»، من مقدمة تشير إلى وجود «طبيعة إنسانية» متاثلة في كل مكان، ومزودة بمعرفة أساسية محددة وبقينية بصورة مطلقة نظريًا وعلميًا. لكن أين نعثر على مثل

هذه الطبيعة البشرية؟ وهل هي حقيقة تجريبية أم أنها ربما ليست أكثر من مجرد فرضية؟ ألا يكمن الضعف الأساس للرؤية في ثقتها التامة بهذه الفرضية، ورفعها إياها إلى مستوى العقيدة؟ على هذه العقيدة يركز هيوم نقده. هو لا يعارض الرؤية، سواء من جانب العقل أو من جانب الوحي، إلا أنه أراد اختبارها فحسب بمعايير التجربة، أي بالمعرفة الواقعية الخالصة. واتضح لهيوم في أثناء ذلك أن صرح الرؤية الشامخ يقف كله على قدمين من صلصال، لأن تلك «الطبيعة الإنسانية» التي تسعى الرؤية لإقامة الدين الطبيعي عليها، ليست هي ذاتها حقيقية، بل مجرد تصور خيالي. تقدم لنا التجربة هذه الطبيعة البشرية في ضوء آخر يختلف تمامًا عن جميع محاولات الرؤية الاستدلالية؛ فنحن لا نعيشها بوصفها كثرًا مكونًا من معارف أساسية وحقائق بديهية وإنما بوصفها خليطًا من الدوافع المتنبسة؛ ليس بوصفها نظامًا، وإنما فوضى. كلما كان إدراكنا طبيعة الإنسان أكثر عمقًا ووصفنا أكثر أمانة، ازداد فقدان هذه الطبيعة مظهرها «العقلاني»، المنطقي والمنظم. وقد توصل هيوم إلى هذه النتيجة في مجال تصوراتنا النظرية أيضًا. اعتدنا النظر إلى «مقولة السبب [الكافي]» على أنها مبدأ جميع معرفتنا النظرية، ونحن نعتقد أن هذا المبدأ هو ما يمنح معرفتنا كلها ترابطها وتماسكها الداخليين. غير أن هذا المطلب ينحل إلى لا شيء في التحليل الأكثر دقة للمفاهيم؛ فمفهوم السبب نفسه الذي يفترض فيه تقديم سند معرفتنا، لا ينم هو نفسه عن أي أساس موضوعي. لا يمتلك أي برهان مباشر ولا أي معنى بديهي أو ضرورة، فهو ليس سوى منتج للأعيب تصوراتنا التي لا ترتبط معًا وفقًا لمبادئ موضوعية - عقلانية، وإنما تتبع في ترابطها لعبة المخيلة فحسب، وتخضع لقوانينها الميكانيكية. وينطبق الأمر نفسه أيضًا، لكن بصورة أقوى، على تصوراتنا الدينية؛ إذ ينحل محتواها الموضوعي المزعوم أو معناها السامي إلى مجرد ادعاء حالما نرجعه إلى مصادره الحقيقية وحالما نخبر نشأة هذه التصورات وتحولاتها. وحينئذ نكتشف عدم وجود أي محتوى أصلي، سواء أكان تأمليًا أم أخلاقيًا. ليس التفكير في المبدأ الأول للوجود وفي علل نظام الكون، أو الاستغراق في وجود الحكمة والخير المطلقين هو ما أثار التصورات الإلهية الأولى أو ما يعززها ويحافظ عليها، فهذا النوع من الاعتبارات «الفلسفية» ليس له أي تأثير في الجموع، فالإنسان لم يبدأ فيلسوفًا، وإنه لأمل مخادع وعبثي أن ينتهي فيلسوفًا. فهو لا يخضع لقوة «العقل» المجرد، وإنما لسلطة دوافع وعواطف لا تنبع منها التصورات الدينية الأولى والمبادئ الإيمانية فحسب، بل تبقى هذه متجذرة فيها بصورة مستمرة أيضًا. لم تعمل الفكرة أو الإرادة الأخلاقية على تشكيل هذه التصورات والمبادئ الإيمانية، كما أنها لا تتلقى منهما مددها، بل إن تأثير الخوف والرجاء هو ما دفع بالإنسان في البداية نحو الإيمان، وهو ما يقيه هناك باستمرار. هنا تحديدًا نصل إلى الطبقة البدائية الحقيقية للدين؛ إذ لا أساس منطقيًا أو أخلاقيًا للدين، بل إن له سببًا أشروبولوجيًا. فقد بدأ من الخوف من قوى فوق طبيعية ومن رغبة الإنسان في استئثارها إليه وإخضاعها لإرادته، وتأتي من هنا تاليًا لعبة العاطفة والمخيلة، المتمثلة في السيطرة على دوافع حياتنا الدينية وتوجيهها. إن الخوف من المجهول، والمعتقدات الخرافية، والخوف من الشياطين، هي ما

يبني الجذور الحقيقية للتصورات الألوهية. وينبغي عدم التفكير في إمكان الهروب من هذا الاستنتاج بالإحالة إلى أديان علوية «روحية» بحتة، تسمو بعيداً فوق هذه التصورات «البدائية» عن الألوهية، فهذه الحجة تفضي إلى لا شيء أيضاً حين ينظر الإنسان إلى الدين في حقيقته التجريبية الواقعية، وليس في تأويلاته العقلية وكسوته المثالية؛ فالدين يبقى هنا على الصورة ذاتها، من مبدئه إلى منتهاه، ومن أخفض نقطة فيه إلى أعلاها، لأن القوى السيكلوجية الأساسية ذاتها التي تحكمت بنشأة الدين الأولى هي أيضاً ما يحدد مساره اللاحق، وتظل فاعلة في تطوره جميعاً. إن الخوف من القوى المجهولة يتخذ أشكالاً متنوعة تزداد تدهباً باستمرار، بيد أن جوهرها الداخلي يبقى كما هو، لا يطاوله أي تغيير في أثناء هذا التطور. ولو تجرأنا على إماطة نقاب المفردات والمفاهيم المجردة والتصورات الأخلاقية التي يلتف بها الدين «العلوي»، لوجدنا أن شكل الدين هو ذاته في كل مكان. إن شعار «أنا أومن لأن ذلك منافٍ للعقل» (Credo quia absurdum) يثبت قوته هنا وفي كل مكان. هل يمكن أن يكون هناك ما هو أكثر مجافاة للمنطق من عقيدة التحول⁽²⁹⁴⁾ (Transsubstantiation)؟ هل هناك ما هو أكثر إفساداً للأخلاق وإضراراً بالناس والمجتمع من مبادئ الإيمان في الأديان الوضعية؟ بإذا يختلف الدين «العلوي» عن الدين «السفلي» سوى بدخول دافع ثالث إلى جانب دافعي الرجاء والخوف جاء من الصقل الفكري، بيد أنه يعني من الناحية الأخلاقية تراجعاً أكثر مما يشكل تقدماً؟ إنه دافع التملق الذي يدفع الناس إلى رفع أهتهم فوق كل كمال أرضي وإلى نسبة صفات علوية دائماً إلى هذه الآلهة. لكن حين نتأمل بدقة أكثر ونفحص السلوك الإنساني وليس التصور الإنساني، نتبين أن كل شيء ظل كما كان سابقاً، على الرغم من هذا التنزيه العقلي - الأخلاقي كله. لقد تحول الإله الطيب والحكيم والعاقل دائماً في المسيحية، في الصورة التي رسمتها له الكالفنية، إلى طاغية قاس غادر متعسف، تماماً مثل الآلهة التي كانت في وقت ما تثير الخوف في بعض الديانات البدائية، وهذا يعني أن التصورات الدينية العليا تستند أيضاً إلى الخوف من القوى الشريرة، ولم يصبح هذا الخوف أفضل، لأنه لم يعد يجروء على التعبير عن نفسه علناً، أو لأنه يحاول أن يخفي براءه عن الآخرين جميع الأمراض التي كانت الأديان البدائية تكشف عنها بسذاجة⁽²⁹⁵⁾.

هذا هو «التاريخ الطبيعي» للدين مثلما رسمه هيوم، الذي كان يعتقد أنه أطاح بهذا «التاريخ» المفهوم الربوبي لـ «الدين الطبيعي» مرة وإلى الأبد، مثبتاً أنه ليس سوى حلم فلسفي. وهكذا كانت الفلسفة ذاتها هي من خلّص نظام الإيمان بالوحي من عدوه الأشد خطراً، بيد أن جرح سكين هيوم التحليلي الحاد أصبح أيضاً جرحاً قاتلاً لنظام الإيمان بالوحي. وقد كانت الكلمة الأخيرة عن الديانات السماوية والدين الطبيعي هي للشك. «أي امتياز رفيع للعقل البشري في تحقيق المعرفة بالوجود الأسمى، والتوصل من خلال أعمال مرثية في الطبيعة إلى استنتاجات سامية لذلك المبدأ المتمثل في الخالق الأعلى! لكن هنا ينبغي رؤية الوجه الآخر للميدالية أيضاً، إذ علينا أن نتبع مسار

الدين عند أغلبية الشعوب وفي جميع العصور تقريباً، وعلينا فحص المبادئ الدينية التي سادت فعلياً في العالم. ويكون حينئذ من الصعب التصديق أنها لم تكن أكثر من هذيان مصاب بالحمى. [...] حظي هذا الجنون اللاهوتي الصارخ الذي ما كان له مثل قط، بعناية أكثر الرجال فطنة وأكثرهم ثقافة من الناحية العقلية، في حين لم يحظ مثل هذه القواعد الدينية المتشددة بأتباع بين أكثر الرجال فسقاً وأشدهم انحرافاً. [...] إن العالم بأسره أحجية ولغز غير محلول، والنتيجة الوحيدة التي يقودنا إليها الفحص الحاد الدقيق لهذه المشكلة هي الشك وانعدام اليقين والتخلي عن إصدار حكم. غير أن الضعف البشري الهائل وعدوى الرأي العام التي لا يمكن التصدي لها، هما من القوة بما يجعل الاحتفاظ بهذا الشك الواعي المنهجي لا يكاد يكون ممكناً، إذا لم نوسع من أفقنا ونترك كل معتقد خرافي يصطدم بالآخر ويجوز معه صراعاً مريراً، بينما ننسحب نحن إلى منطقة الفلسفة الهادئة ولو كانت غامضة»⁽²⁹⁶⁾.

لكن الطريق الفكري الذي سار عليه هيوم حتى نهايته، لم يكن هو نفسه طريق القرن الثامن عشر. فقد كان هذا القرن أشد ثقة بقوة العقل من أن يكون قادرًا على التخلي عنها في هذه النقطة الحيوية، إذ لم يُرد الاستسلام لهذا الشك، وكان يصر على قرار واضح وأكيد. وهكذا، ظلَّ عمل هيوم التاريخ الطبيعي للدين ظاهرة منفردة داخل التاريخ الفكري للتوير. وكان لا يزال هناك طريق آخر ممكن ولا يقود إلى الفصل الحاد بين العقل والتجربة، مثلما كان الأمر عليه في مذهب هيوم، لكنه طريق يجمع مطالب العقل والتجربة معاً ويصالح بينهما. المفهوم التجريدي للـ «دين الطبيعي» ينبغي ملؤه بمضمون محدد كي يكون قادرًا على الصمود في وجه هجوم الشك الذي يُشن عليه. وينبغي ألا يظل هذا المفهوم مطلبًا مجردًا فحسب، بل ينبغي إظهار ما يسعى إليه وما يريد قوله، وكيف يحتل مكانته داخل الحياة الدينية الحقيقية. يجب على هذا المفهوم محاولة تعليل نفسه استنادًا إلى التاريخ وليس استنادًا إلى العقل فحسب. وهذه المهمة التي تدفع الفكر نحوها في القرن الثامن عشر بحتمية داخلية، وضعت هذا الفكر أمام مشكلة عامة يجب التصدي لها من الآن فصاعدًا بوسائلها المنهجية. وتعلق الأمر بضرورة فهم العلاقة التي تربط بين الدين والتاريخ، وكيفية اشتراط أحدهما بالآخر، وكيفية نشوء حقيقة الدين الفعلية والملموسة في سياق هذه العلاقة المتبادلة.

ثالثاً: الدين والتاريخ

إن التصور الذي لا يزال سائداً ويبدو غير قابل للاستئصال، أي التصور القائل إن القرن الثامن عشر بقي غريباً عن فهم العالم التاريخي، وإن طرائق التفكير في القرن الثامن عشر كانت «لاتاريخية» في حد ذاتها، تم دحضه مباشرة وبشكل مقنع من خلال النظر في مشكلة الدين. استند

التحول الداخلي الذي بدأ في هذا القرن إلى تحرر الدين من هيمنة الفكر الميتافيزيقي واللاهوتي، واستطاع أن يوجد لنفسه مقياسًا جديدًا، أي معيارًا جديدًا للحكم. لم يكن هذا المعيار بسيطاً: فهو يقوم على عنصرين مختلفين يوحد بينهما الدين ويسعى إلى جعلهما يتعايشان معاً في وئام. وفي هذا المعيار تعبير عن تركيب من الروح العقلانية والتاريخية؛ فالعقل يحيل إلى التاريخ والتاريخ يحيل إلى العقل. ونتجت من هذه العلاقة المتبادلة رؤية دينية كلية جديدة ومثال ديني ومعرفي جديد. إن العقل والدين متمايزان بوضوح، وهما في حالة من التوتر المتبادل المستمر، وعلى هذه الحالة من التوتر تقوم الحركة الداخلية للفكر الديني في القرن الثامن عشر بأسرها. وبدلاً من الذهاب إلى تسوية سهلة تجعل التاريخ يضحى بنفسه في سبيل العقل وينحل فيه، جرى الاعتراف بقضية كل منهما وتحديدها بدقة. لكن وفقاً للقناعة الأساسية لفلسفة التنوير، لم تمنع هذه العلاقة القطبية قيام علاقة توازن فكري بين هاتين القوتين المتعارضتين: فالوجود والحقيقة ذاتها اللذان نراهما في العقل أمام التاريخ من جهة، ورؤية صورة التاريخ في مرآة العقل وفي التاريخ بشكل جديد في كل مرة من جهة أخرى، متماثلان من حيث الجوهر. ويتعلق الأمر بوضع مرآة العقل أمام التاريخ كي يرى صورته في هذه المرآة، وفي الوقت ذاته ينبغي رؤية كل ما هو عقلائي من منظور تاريخي، لأن وجهتي النظر متفتحتان من حيث التوجه والهدف. وعند النظر في معايير العقل الأساسية الأبدية الثابتة، يجب أن نضع في الحسبان كيف أنها [وجهتا النظر] سارتا دائماً يداً بيد، وكيف انتشرت هذه المعايير تاريخياً، وكيف تحققت في أثناء مسار التطور التجريبي - التاريخي، لأن «التنوير» الفعلي للعقل لا يمكن أن ينشأ إلا من هذه العلاقة المتبادلة من التصالح بين وجهتي النظر هاتين والتعارض بينهما. يتطلب التيقن من كينونة العقل حتماً ضرورة فهم صيرورته، ولا يمكن فهم هذه الصيرورة في معناها الحقيقي إلا بإرجاعها إلى كينونة غير متغيرة وقياسها بناء على ذلك.

يتعين على هذه الرؤية الأساسية الجديدة اجتياز امتحانها الأول والأصعب في اصطدامها بالأساس الحقيقي لليقين الديني، أي تحديد محتوى الحقيقة في الكتاب المقدس وتعيين حدوده منهجياً بوضوح ويقين. فالسؤال الذي طرح في هذا السياق والمطلب الذي رفعه هذا السؤال، كانا يعنيان ثورة في طريقة التفكير الدينية، لأن هذا السؤال وهذا المطلب يتضمنان قطيعة مع مبدأ الوحي اللفظي⁽²⁹⁷⁾ (Verbal inspiration) الذي لم يتعرض حتى لدى الإصلاح أيضاً إلى أي شكل من أشكال الرفض، وإنما عمل الإصلاح على زيادة توطيد أركانه. كان المسعى الأساس للإصلاح يهدف بصورة رئيسة إلى إثبات أن حقيقة الكتاب المقدس موحدة في ذاتها، وفريدة في نوعها، وغير منقطعة ولا محدودة. لكن لا يمكن الادعاء بهذه الكلية وبهذا الكمال إلا إذا كان الكتاب المقدس يخلو من أي انفصال أو تقسيم؛ فكل لفظ، بل كل حرف له القيمة ذاتها والقداسة ذاتها، مثله مثل الكتاب المقدس بصورته الكلية، ويجب اعتبار أن كل كلمة وكل حرف وحي مثل الكل تماماً. لكن أخذ هذا المطلب في القرن السابع عشر يواجه صعوبة في ادعائه هذا أمام زحف العقل الفلسفي،

فمبدأ ديكرات عن الشك المنهجي لم يتوقف أمام هذا المطلب أيضًا. وكان ديكرات نفسه يؤكد دائمًا أن تجديدّه يختص بالمعرفة وليس بالإيمان، وكان يعلن عن خضوعه لسلطة الكتاب المقدس والكنيسة في كل ما يتعلق بمجال العقيدة اللاهوتية. بيد أن تلامذته وأتباعه الذين جاؤوا من بعده مباشرة تخلّوا عن هذا التحفظ، حتى أولئك المفكرون الممتلئون بأشد أشكال الورع الشخصي نقاءً وبرؤية ديكرات الأساسية، والذين كانوا يسعون بشكل خاص لإيقاظ الروح الدينية النقية وتمييقها، لم يتمكنوا من الابتعاد عن تلك الحركة. وخرج أول كتاب يتضمن حتى في عنوانه تاريخيًا نقدًا لأقسام الكتاب المقدس من دائرة تجمع الخطباء⁽²⁹⁸⁾ (Oratoriane)، وقد استلهمه مؤلفه ريشار سيمون من مالبرانش الذي كان صديقًا له أيضًا. وفحصت في هذا الكتاب الأسفار التوراتية المفردة، ووُضعت فرضيات عن نشأتها هزّت وجهة النظر الأرثوذكسية الثابتة. وكان هذا الفحص محصورًا في الدوائر الكنسية في البداية، ويهدف إلى خدمة أهداف الكنيسة الكاثوليكية على نحو غير مباشر: كان سيمون يريد من خلال نقده إثبات أن الاستناد البروتستانتي إلى حقيقة الكتاب المقدس وحدها، وما ينجم عن ذلك من رفض كل سلطة دينية أخرى، ليس له أي أساس. فلا يمكن الكتاب المقدس وحده تقديم حماية غير مشروطة وكافية تمامًا ضد الشك، بل ينبغي أن يتلقى دعمًا من جهات أخرى، وينبغي إنسانه وإكمالها بالشهادات المتطابقة للتقاليد الكنسية⁽²⁹⁹⁾؛ أي إن النفاذ إلى تصور تاريخي وتقييم أكثر تحررًا للكتاب المقدس لم يتحقق هنا بعد، فحيث نعتمد على شهادات التاريخ يجري إدراج التاريخ نفسه في المعتقد الأرثوذكسي الكنسي واستخدامه لهذا الهدف. وكان سبينوزا أول من تجرأ على طرح السؤال الحاسم والقاطع هنا. وكان عمله أطروحة لاهوتية سياسية أول محاولة لتبرير وتأسيس فلسفيين لنقد الكتاب المقدس. وبدا غريبًا ومتناقضًا للوهلة الأولى أن يُنسب هذا الإنجاز إلى سبينوزا بالذات. إذا ما تأمل المرء في ميثافيزيقاه في صورتها الكلية وفي أساسها المنطقي الأصلي، فإنها يبدو أن غير ملائمين بالذات لهذه الرؤية التاريخية المحددة؛ فما كان سبينوزا يبحث عنه ويرى أنه المصدر الأساس لليقين، لم يكن في الصيرورة وإنما في الكينونة الخالصة، وليس في التحول التجريبي وإنما في أرض الوجود الأساسية غير القابلة للتغيير، وفي وحدة طبيعة الأشياء القائمة بذاتها. فهذا المفهوم وحده قابل للإدراك عقليًا، في حين أننا - على العكس من ذلك - لا ندرك كل وجود متناهٍ، مشتق، خاص إلا من خلال وسيلة «الخيال» التي تنتمي إلى مجالها أيضًا معرفة الزمن والعلاقات الزمنية. بيد أن هذه الوسيلة غير كافية في مجال المعرفة الفلسفية، أي المعرفة ذات الطابع الأبدي، وعلى المعرفة الفلسفية أن تتجاوز هذه الوسيلة وترتكها وراءها إذا أرادت بلوغ كمالها الذاتي. وبذلك يبدو أي اعتراف بحقيقة «تاريخية» بالمعنى الدقيق للكلمة غير وارد، وهذا يعني أن على الحقيقة التاريخية بالمعنى الدقيق أن تصير تناقضًا في ذاتها. وعلى الرغم من ذلك كان سبينوزا أول من أدرك فكرة تاريخانية الكتاب المقدس بدقة تامة، وأول من استخدم هذه الفكرة برصانة وموضوعية. وإذا تبعنا أثر هذه الفكرة، وأردنا

أن ثبت مكانتها في نظام سبينوزا الكلي، فسوف تبين أنها لم تنبثق من نزعة تاريخية مباشرة، أو من أي اهتمام بمنهجية تاريخية مستقلة، بل إن هذه الفكرة كانت نتيجة غير مباشرة لمقدمة نظام سبينوزا المنطقية. إنها واحدة سبينوزا التي لم تهز المكانة الخاصة للكتاب المقدس فحسب، وإنما المكانة الخاصة لما هو فكريّ عمومًا كذلك. فكل من الامتداد والفكر، الطبيعة والعقل، نظام الأشياء ونظام الأفكار، ليسا نظامين مختلفين ومنفصلين انفصالاً أساسياً، بل هما نظامان متطابقان يستندان إلى القانون الأساسي نفسه. لذلك، لا يجوز لنا النظر في الوجود التاريخي بمعزل عن الوجود الطبيعي، بل ينبغي النظر إليهما من خلال زاوية النظر ذاتها. يكتب سبينوزا: «ولإجمال ذلك أقول إن منهج تفسير الكتاب المقدس لا يختلف في شيء عن منهج تفسير الطبيعة، بل يتطابق معه كلياً. يتألف منهج تفسير الطبيعة بصورة خاصة من تجميع التاريخ الطبيعي ببيانات أكيدة حصلنا عليها من تركيب تاريخ الطبيعة، ثم اشتققنا منها تعريفات ظواهر الطبيعة، هكذا تماماً يجب العمل على تاريخ موثوق للكتاب كي نشق منه، أو بالأحرى من البيانات والمبادئ الأكيدة التي حصلنا عليها، المعنى الصحيح الذي يقصده مؤلف الكتاب. بهذه الطريقة، فإن كلاً منا (حين لا يسمح باستخدام مبادئ ومعلومات أخرى لتفسير الكتاب وشرح مضامينه، ولا يستخدم إلا البيانات والمبادئ التي حصل عليها من الكتاب وتاريخه لهذا الغرض) يمكنه التقدم باستمرار من دون أن يواجه خطر الوقوع في الخطأ، ويكون في إمكانه التحدث عن ذلك الكتاب، بما يتجاوز قدرتنا على الفهم، وما هو معروف من خلال الضوء الطبيعي للعقل»⁽³⁰⁰⁾. هذا هو المبدأ الذي يمثله سبينوزا، وهو بسيط في طبيعته إلا أنه حاسم جداً وذو نتائج بعيدة المدى: هو هنا لا يريد تفسير الوجود، أي «طبيعة الأشياء» انطلاقاً من الكتاب المقدس، بل يهدف إلى فهم الكتاب المقدس نفسه بصفته جزءاً من الوجود، وبالتالي بصفته خاضعاً للقوانين العامة. ليس الكتاب المقدس مفتاحاً للطبيعة، بل هو قطعة من الطبيعة، ولذلك ينبغي معاملته بالقواعد نفسها التي تنطبق على المعرفة التجريبية. كيف يمكننا أيضاً أن نتوقع من الكتاب المقدس حقائق مطلقة ورؤى ميتافيزيقية عن المبدأ الأصلي للأشياء، أي عن الطبيعة الخالقة (natura naturans)، عندما يكون الكتاب المقدس شيئاً مشروطاً ومبلغاً، ما يجعله ينتمي إلى الطبيعة المخلوقة (natura naturata)؟ إن الطريق إلى تفسيره وفهمه، والنفاذ إلى حقائقه النسبية، يمكن أن يتمثل فحسب في معاملة الكتاب المقدس ومساءلته بوسائل البحث التجريبي. إن الصعوبات والتناقضات الواضحة التي يشتمل عليها الكتاب المقدس، تجدها حين نضع كل نص في مكانه الصحيح: أي حين لا نتناوله بوصفه حقيقة صحيحة بصورة أبدية، بل نفسره انطلاقاً من خصوصية نشأته وفردية مؤلفه. يقصد كتاب سبينوزا أطروحة لاهوتية سياسية النهوض بمثل هذا التفسير الذي يبدو غريباً وتعسفياً على الأرجح إذا نظرنا إليه من خلال نتائج النقد العلمي المتأخر للكتاب المقدس. بيد أن المبدأ المنهجي الأساس ظل في ذاته بعيداً من أن تطاوله مناحي الضعف والنقص هذه، وعلى الرغم من العداء الذي تعرضت له «أطروحة» سبينوزا هذه، فإنها لم تذهب هباءً من جفاء ذلك.

لكن بدا سبينوزا غير ذي تأثير مباشر في البحث في القرن الثامن عشر. وكان ثمة حرص على تجنب ذكر اسمه، ولم يُعرف مذهبه إلا عبر مصادر غير مباشرة وغير واضحة، وقد ساهم عرض بايل ونقده في حرف النقاش حول سبينوزا إلى مسار خاطئ، وتقديمه في ضوء وجهات نظر أحادية وخاطئة تمامًا. غير أن ذلك لم يوقف التطور المستمر لفكرة نقد الكتاب المقدس ومطلبها، إذ كان النقد التاريخي لهذا الكتاب يفرض نفسه باستمرار، لكنه كان في أثناء ذلك أقل استنادًا إلى التأملات المنهجية والفلسفية، بمقدار استناده إلى الأنموذج العظيم للفكر الإنساني ومثاله المعرفي. لم يكن سبينوزا القائد الفكري التاريخي الفعلي لهذه الحركة، وإنما إيراسموس. ونعثر في إصداره النقدي للعهد الجديد على أول تعبير عن الموقف الديني للمذهب الإنساني وروحه الكلاسيكية. كان إيراسموس شديد الاقتناع بالفكرة القائلة إن إنتاج النص النقي للإنجيل يعني في الوقت ذاته إعادة إنتاج التعاليم المسيحية النقية. ولو تسنّت تنقية النص من جميع مكوناته اللاحقة ومن التزوير التعسفي، لشعت تلقائيًا صورة المسيحية النقية في بساطتها السامية وفي أساسها الأخلاقي ومعناها الأصلي من هذا النص. وكان عمل أعظم تلامذة إيراسموس، هوغو غروتوس، مسكونًا بهذه الرؤية نفسها. وظهرت أول مرة في عقلية غروتوس الشاملة التي تستمد معارفها من المصادر الإنسانية والثقافة اللاهوتية، الخطة الشاملة للنقد العلمي للكتاب المقدس، كما رسمت «شروحه» العهدين القديم والجديد أيضًا الطريقَ للبحث في القرن الثامن عشر بدقة كبيرة. وتحدث إرنستي (Ernesti) بإعجاب كبير عن هذا العمل، وقال بوضوح إنه يعده قوته. في كتاب زيملر بحث في الفحص الحر للقانون [الكنسي] (1771) (*Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*)، وصل هذا التطور إلى كماله الأول، ولم يضاف النقد الفلسفي منذ ذلك الوقت إلا القليل على هذا العمل، وكان هذا النقد يكفي في الأغلب بالإحالة إلى نتائج هذا العمل واستخلاص استنتاجات منها. تتضمن مقالة دييرو التي عنوانها «الكتاب المقدس» في الموسوعة، مخططًا كاملًا تقريبًا للاتجاهات والمهات الأساسية لنقد الكتاب المقدس. فهذه المقالة تقرر المعايير المختلفة التي ينبغي قياس صحة الأسفار المختلفة على هديها، وتطالب بتحليل دقيق لمحتوى هذه الأسفار، وفحص الظروف التي كتبت فيها، وتحديد دقيق للزمن الذي كتبت فيه، وبذلك فقد مبدأ الوحي اللفظي قوته مرة واحدة وإلى الأبد، إذ تغلغل الرأي والتقويم التاريخيان للكتاب المقدس إلى نواة النظام اللاهوتي.

لكن ألم يكن في ذلك، على الرغم من هذا الإنكار كله، هدر للروح الحقيقية للنظام؟ ألم يكن سبًا زعافًا ذلك الذي تلقاه اللاهوت مع هذا المعنى التاريخي المستيقظ حديثًا؟ وإذا عدنا بنظرنا إلى سبينوزا فلن يكون هناك أدنى شك في أن فكرة تاريخانية الكتاب المقدس كانت تتضمن - في ما يتعلق به - نزعة سلبية؛ فهو يرى أن كل معرفة تقوم على علاقات زمانية وتقتصر على ذلك، تبقى أسيرة دائمةً للـ «الخيال» المجرد. ومثل هذه المعرفة لا يمكنها إطلاقًا أن توصل إلينا فكرة كافية، أو تبصرًا موضوعيًا صارمًا، فهي تظل حبيسة في المجال الذاتي، وفي مجال التشبيه بالبشر فحسب. إن

معرفة الكتاب المقدس والتعامل معه على أنه مشروط زمنيًا، يعادلان في نظر سبينوزا التجسيد (Anthropomorphen). وهكذا أُخرج الكتاب المقدس نهائيًا من مجال الحقيقة الفلسفية التي لا يمكن إدراكها في الخيال، بل في منطقة العقل والحس فحسب. من هنا، فإن ما مثل في التصور الديني وفي المزاج الديني الأساسي الضمانة الكبرى «للوحي»، كان في نظر سبينوزا أكثر تمثيلًا لضعفه أو نقصه الذي لا يمكن استتصاله. إن العنف الذي يستولي به الوحي على الفرد ويخضعه له، والطريقة التي يجعلها أداة لا وعي لها ولا إرادة في يد قوة أعلى ظاهريًا، يلغيان إمكان حقيقته الواقعية والجازمة. ولأن كل حقيقة ترتبط بشرط الحرية الداخلية والرؤية العقلانية ولا يمكن اكتسابها إلا إذا كانت سيطرة الانفعالات وسيطرة المخيلة محدودتين وتخضعان لأمر العقل، فإن كثافة الانفعال وقوة التخيل، مثلما يظهران لدى الرائي الديني والأنبياء، هما أقوى دليل على أن مثل هذه الرؤى لا علاقة لها مع أي اكتشاف لحقيقة موضوعية، أو إعلان عن أمر ذي صلاحية عامة واجبة، بل هي إعلان عن حقيقة ذاتية، وأن النبي الذي يعلن أنه يتحدث إلى الله، هو في الحقيقة لا يتحدث إلا إلى نفسه فحسب، ولا يكشف لنا إلا عن حالاته الداخلية. وقد طبقت هذه الرؤية في الفصل الافتتاحي من أطروحة لاهوتية سياسية الذي يتحدث عن النبوة بكل دقة، إذ بيّن أن صورة الله تتغير عند كل نبي وتشكل بحسب تصوره وتتلون بحالته النفسية، كما تختلف نبوءات الأنبياء تبعًا لأحوالهم المزاجية وقدراتهم التخيلية والتجارب التي عاشوها من قبل، «فمثلما يكون الشخص يكون إلهه»⁽³⁰¹⁾؛ فالرجل المعتدل يكون إله معتدلاً، والغاضب يكون إله غاضبًا، والمكتئب الحزين يكون إله قائمًا وشديدًا، والمبتهج يكون إله طيبًا ومتسامحًا⁽³⁰²⁾. ولو أردنا التعبير عن الأفكار الأساسية في نقد سبينوزا الكتاب المقدس باللغة الملائمة لمذهبه، وهذا ما لم يكن أطروحة لاهوتية سياسية بقادر على التعبير عنه بطبيعة الأمر، بل لم يكن مسموحًا له به، فيمكن القول إن رؤية نبوية لم تستطع أن تمثل «جوهر» الله وطبيعته ووجوده، بل هي تعبر عن طريقة (Modus) معينة فحسب. وهنا أكثر من أي مكان آخر، يصح المبدأ القائل إن كل تعريف هو نفي. لا يمكن حمل جوهر الإلهي ومعناه إلى الضوء بمثل هذا الشكل من التعبير، بل يمكن تدميرهما هكذا. إن طبيعة الإلهي هي كونيته التي تستبعد كل حصر في الفرد وكل ارتباط به. إن معجزات الكتاب المقدس ورؤاه النبوية تتنافى مع هذا اليقين الفلسفي الأساسي، فهي تبحث عن الله في الموقت والعرضي بدلًا من البحث عنه في الكوني والضروري. والمعجزة بوصفها تدخلًا في الأنظمة الطبيعية وكسرًا لقوانينها العامة هي فجور مطلق، ففي هذه القوانين بالذات تكمن حقيقة الله ووجوده وفيها يتجليان. «[...] بما أن كل شيء هو حقيقة بناء على قرار إلهي بالضرورة فحسب، يترتب عن ذلك بوضوح تام أن قوانين الطبيعة هي مجرد قرار إلهي ناجم عن ضرورة الطبيعة الإلهية وكما لها. وبناء عليه، فعندما يحدث شيء ما في الطبيعة يناقض قوانينها العامة، فإنه يناقض بالضرورة قرار الله وطبيعته، أو حين يدعي أحد ما أن الله يمكن أن يفعل شيئًا مخالفًا لقوانين الطبيعة، فهو يزعم في

الوقت ذاته أن الله يفعل ما هو مخالف لطبيعته، وهذا أمر غاية في السخف»⁽³⁰³⁾. إن الاعتقاد الحرفي بالمعجزة هو - وفق طريقة سبينوزا في التفكير - الانحراف الحقيقي للمتدين: بإعلان المعجزة إنكار لله. وليس الأمر مختلفًا مع جميع الشهادات الذاتية - الدينية، وشهادات الوحي التي يأتي بها أفراد ولا تعبر سوى عن طبائعهم الخاصة. إن كل خاص هو نفي للعام، كل تاريخانية هي تضيق للعقلانية وتعكير وطمس لها. من هنا، فإن إدراج سبينوزا تأملات تاريخية في الدين لا يمكن ولا يجوز النظر إليه بوصفه تبريرًا فلسفيًا للدين، وإنما كان يهدف فحسب إلى إدراك أن اليقين الديني محدود بالضرورة.

أما الآن، فحدث تحول غريب في التاريخ الفكري للقرن الثامن عشر؛ إذ إن المفكر الكبير الوحيد الذي استطاع أن يفهم سبينوزا فعليًا، والذي درس فلسفته في العمق واستوعبها بأكملها بوصفها متجانسة فكريًا (Kongenial)، تجاوزه مبدئيًا في هذه النقطة من اليقين الديني بالذات. كان لسينغ أول من خلص صورة سبينوزا من جميع التشويشات التي طاولتها من خصومه المشغولين باللاهوت والفلسفة، وكان هو أول من استطاع رؤية مذهب سبينوزا في شكله الحقيقي، وأوقف له نفسه من دون تردد أو تحفظ. ويبدو أن لسينغ في سنواته الأخيرة ما عاد لديه اعتراض قاطع على الضرورة المنطقية والتماسك المنهجي لهذا المذهب، وكانت الحوارات مع ياكوبي (Jacobi) أول ما أظهر لسينغ بصفته سبينوزيًا عن قناعة، «ما عادت المفاهيم الأرتوذكسية عن الألوهية ملائمة لي، فأنا ما عدت قادرًا على تدووقها كلها من دون استثناء (Ev xai Pan)! ولا أعرف غير ذلك»⁽³⁰⁴⁾. لكن عظمة فكر لسينغ ونزاهته الفخمة وقوة استيعابه وأصالته وعمقه، تتجلى في أنه في اللحظة التي يعترف باستناده إلى فكر سبينوزا، يخطو الخطوة الأولى باتجاه تجاوز منهجي جوهرى لتعليقاته. إن الميزة المثمرة في نقد لسينغ ليست أقل وضوحًا هنا مما هي عليه في نقده الجمالي والأدبي، ويبدو أن لسينغ يأخذ هنا برؤية سبينوزا في الأمور الأكثر أهمية والأكثر جوهرية، لكن حتى في هذا التلقي ترك لسينغ طبيعته وفكره يتغلغلان في مذهب سبينوزا، مخضعا إياه بذلك لتعديلات أساسية. كما رفض لسينغ - مثلما فعل سبينوزا - البراهين الدينية للمعجزة، إضافة إلى أنه لم يعد يرى من الآن فصاعدًا أن المعجزة ماثلة في الخاص، وإنما في العام، وليس في العرضي وإنما في الضروري. إن «معجزات العقل»⁽³⁰⁵⁾، مثلما دعاها لايبنتز، هي في نظره الشاهد الحقيقي والخاتم الإلهي. وهكذا يشترك لسينغ مع سبينوزا في التمسك بوحدة مفهوم الطبيعة وكيته، ويبطل في الوقت ذاته مطلب المحايثة الخاصة. والله في نظره أيضًا ليس قوة ماورائية من خارج العالم، بل هو قوة داخل العالم، وهو ليس قوة تتدخل في عالما التجريبي وتحترقه، بل قوة تتغلغل فيه وتشكله من الداخل. غير أن لسينغ يرى طبيعة هذا التشكل في ضوء مختلف تمامًا عما لدى سبينوزا؛ فحيث يرى سبينوزا خداعًا ووهما فحسب، يرى هو حقيقة جديدة جوهرية، لأن العلاقة بين «الكل» و«الجزء»، بين «العام» و«الخاص»، بين الكونية والفردية تختلف عند لسينغ عما هي عليه عند سبينوزا. ليس للفردى

والخاص دلالة سلبية في نظره، وإنما دلالة إيجابية بارزة، ومن هذه الزاوية كان لسينغ تابعاً للاينتزر، وظل كذلك من دون كلل أو تردد داخلي. «ليس العقل جزءاً من الألوهية لكنه صورة منها تمثل الكون [...]»⁽³⁰⁶⁾ [Mens non pars est, sed simulacrum divinitatis, repraesentativum universi] (...)، هكذا تقول عبارة مميزة للاينتزر يمكن لسينغ أن يتبناها بشكل كامل. ففي نظره أيضاً لا تمثل الفردية حدوداً كمية فحسب، بل يقيناً نوعياً فريداً لا يمكن إبداله: إنها ليست مجرد قطعة من الواقع، وإنما هي تمثيلة التام وصورته الحقيقية. وانطلاقاً منها يكتسب كل وجود زمني وجهاً آخر وجانباً مختلفاً تماماً عما لدى سبينوزا. ومثلما عرّف لاينتزر الموناد بأنه «تعبير عن التعدد في الوحدة»⁽³⁰⁷⁾، يمكن أن يكون ذلك عند لسينغ أيضاً تعبيراً عن الزمني في الثابت؛ فالموناد لا يوجد إلا في تطوره المستمر، ولا وجود في هذا التطور لأي مرحلة يمكن الاستغناء عنها استغناء تاماً، أو هي غير ضرورية للكُل. هكذا، ليس الزمني في حد ذاته نقيضاً للوجود، بل الأحرى أن الوجود يتمظهر فحسب فيه ويكشف عن جوهره الأكثر نقاء. وينقل لسينغ هذه الفكرة الأساسية إلى المجال الديني، أصبح يقف الآن أمام مهمة جديدة كلياً وأمام حل جديد؛ فتاريخياً مصادر الدين ما عادت تُستدعى الآن لنقد الدين أو دحضه فحسب، بل صارت تنغرس في أساسه وفي معناه الأصلي. حين يحاول سبينوزا دحض قيمة الحقيقة المطلقة للوحي الديني من خلال التأمل في تاريخها، كان لسينغ يسعى من خلال هذا التأمل إلى إعادة إنقاذ الدين. إن الدين الحقيقي، أي الدين «المطلق»، هو فقط ذلك الدين الذي يتضمن في ذاته كامل الظواهر التاريخية الدينية. وداخل هذا الدين لا يضيع أي تفصيل، ولا أي وجهة نظر خاصة، أو حتى خطأ يخدم الحقيقة على نحو غير مباشر وينتمي إليها. من هذه الأفكار الأساسية نشأ كتاب لسينغ تربية الجنس البشري (*Erziehung des Menschengeschlechts*) الذي نقل مفهوم لاينتزر عن العدالة الإلهية إلى منطقة جديدة: فرؤية لسينغ للدين بصفته خطة إلهية للتربية لا تختلف عن العدالة الإلهية التاريخية وعن تبرير الدين ليس بصفته وجوداً منذ بدء الزمن، وإنما من صيرورة الدين وهدف هذه الصيرورة.

تظهر صعوبة تطبيق هذه الفكرة الجديدة بشكل خاص حيننا نقارن لسينغ في هذه النقطة بمندلسون، وبمقدار ما يبدو هذان المفكران متقاربين في الأنموذج الديني، إذا نظرنا إليهما من زاوية المحتوى فحسب، فإن بينهما فرقاَ حاداً من حيث المنهج. يتشابه لسينغ ومندلسون في مقدماتها المنهجية الأساسية تشابهاً تاماً؛ حيث كان انطلاق كليهما من مفهومات لاينتزر. ولا يظهر الاختلاف بينهما في البداية إلا في اكتفاء مندلسون عموماً بالرؤية التقليدية للمفاهيم التي وجدت في نظام كريستيان فولف، في حين كان اهتمام لسينغ التاريخي الفلسفي وحسّه النقدي يدفعانه ولا يتركانه يستريح قبل أن يتوغل إلى المصادر. لكن أنموذج التأمل العام بقي هو نفسه عند لسينغ ومندلسون: كان ذلك مقدماً في تمييز لاينتزر بين الأشكال الأساسية للحقيقة⁽³⁰⁸⁾. كما أن نظرية لاينتزر المعرفية تفصل بصورة حادة بين الحقائق «الأبدية» والحقائق «الزمنية»، وبين الحقائق

«الضرورية» والحقائق «العارضة»؛ فالحقائق الأبدية تعبر عن العلاقات السائدة بين الأفكار الخالصة، سواء أكان موضوع هذه الأفكار الذي هو الواقع، أي العالم التجريبي الحقيقي، موجوداً أم لا. إن مبادئ الهندسة البحتة أو الحساب تظل - لهذا السبب - حقيقيةً وأبديةً وضروريةً بالمثل حتى حين لا يكون في الواقع المكاني - الزماني، أي في عالم الأجسام المادية، أي شكل يتطابق مع المفاهيم الصارمة التي تشكل الرياضيات من الأرقام والأشكال الهندسية المتنوعة. إن ما يصح في الحقائق الرياضية يصح - وفق لايبنتز - في حقائق المنطق والأخلاق والmetaφυσικά. وهو لا يصح في العالم الواقعي مثلما هو موجود هنا والآن فحسب، بل يصح في كل عالم ممكن أيضاً. كما لا تختص هذه الحقائق بوجود لمرة واحدة في المكان، أو بحدثة واحدة في الزمان، بل تتضمن تعبيراً عن الشكل الكلي للعقل نفسه، وهذا يعني العقل الذي يبقى هو نفسه دائماً وفي كل مكان، ولا يمكن أن يتغير أو يتحوّل أو يكون شيئاً آخر غير ذاته، لأن أي حال أخرى سوف تكون مخالفة لطبيعته الأصلية اللازمانيّة والأبدية. وإذا انطلقنا من تعريف لايبنتز هذا للحقائق وما قد ينجم عن ذلك من تمييز محدد، فإن السؤال الآتي يطرح نفسه مباشرة: كيف يمكن تطبيق هذه الحقائق على مشكلة اليقين الديني، وما هي النتائج التي تتضمنها هذه المشكلة؟ إلى أي نوع من اليقين ينتمي الإيمان الديني، إلى الحقائق الضرورية أم إلى الحقائق العرضية؟ وهل يستند إلى أساس عقلي لازماني أم إلى أساس زماني - تاريخي؟ تصدى لسينغ بلا كلل هذه المشكلة، وبدا أحياناً قانطاً من وجود حل؛ فهو لا يستطيع التخلي عن «عقلانية» الدين من جهة، ولا يستطيع من جهة أخرى الشك في خصوصية تشكله وارتباطه الأرضي والزماني وفرادتهما. إن جوهر أي إيمان لا يكمن في قبول نظام مفاهيمي يكون صحيحاً في ذاته وصالحاً لكل زمان، لأن الإيمان الديني يرتبط بعناصر فريدة من الخبرة، وبعملية تاريخية فردية محددة غير قابلة للتكرار. ولا تبدو أي مصالحة ممكنة بين هاتين المقاربتين، اللتين تبدوان متباينتين في طبيعة كل منهما. «[...] لا يمكن أن تصير الحقائق التاريخية العارضة دليلاً على الحقائق العقلية [...] حين لا أستطيع [...] تقديم أي اعتراض تاريخي على أن يسوع أحياناً ميتاً: فهل يجب عندئذ أن أؤمن بحقيقة أن الله له ابن يحمل طبيعته نفسها؟ [...] وحين لا أستطيع تقديم أي اعتراض تاريخي على أن يسوع نفسه قام من الموت، فهل يجب عليّ لذلك أن أعتقد بصحة أن يسوع هذا الذي قام من بين الأموات كان ابن الله؟ [...] وكما أفقر من الحقيقة التاريخية إلى فئة مختلفة تماماً من الحقائق، يتطلب مني ذلك تغيير كل ما لدي من المفاهيم الميتافيزيقية والأخلاقية وفقاً له [...] إذا لم يكن ذلك انتقالاً إلى جنس آخر (μεταβασις εἰς ἄλλο) (γενος)، فأنا لا أعرف ماذا كان أرسطو يعني بهذه العلاقة. [...] إنها الحفرة القبيحة العريضة التي لا يمكنني تخطيها مهما حاولت ومهما كنت جاداً في القفز فوقها. وإذا كان هناك من يستطيع مساعدتي على تخطيها فعليه أن يفعل، إنني أرجوه وأتوسل إليه، وهو يستحق نظير مساعدته هذه مكافأة من الله»⁽³⁰⁹⁾.

لكن لا اللاهوت ولا النظام الميتافيزيقي في القرن الثامن عشر تضمن في ذاته مبدأً قادرًا بحق على الإجابة عن سؤال لسينغ، أو تحقيق مطلبة بصورة مقنعة. وكان عليه هو نفسه أن يشق الطريق هنا، أن يحاول ردم «الحفرة القبيحة العريضة» التي رأى نفسه موجودًا أمامها. وحقق لسينغ في كتابه الرئيس الأخير عن فلسفة الدين هذا الإنجاز، إذ وضع في كتابه تربية الجنس البشري (*Erziehung des Menschengeschlechts*) تركيبًا جديدًا للعقلاني والتاريخي؛ فالتاريخي ما عاد يشكل نقيضًا للعقلاني، بل هو الطريق إلى تحقيقه والمكان الحقيقي والفعلي، بل الوحيد لحصول هذا التحقق. أما العناصر التي فصل بينها عقل لا يبتز التحليلي بدقة ووضوح لا نظير لها، فتسعى الآن نحو المصالحة؛ إذ لا ينتمي الدين الآن، وفق لسينغ، إلى مجال الضروري والأبدي، ولا إلى مجال العرضي والموقت، لأن الدين أصبح الآن العنصرين كليهما في واحد، إنه مظهر اللامتاهي في المتناهي، والأبدية - العقلية في الصيرورة الزمنية. وبهذه الفكرة وتطبيقها في تربية الجنس البشري، بات لسينغ يقف الآن بالطبع عند التحول الفعلي لفلسفة التنوير، ولا يمكن الـ «نيولوجيا» اللاهوتية أو العقلانية المدرسية للحاق به على هذا الطريق، فكل منهما ينظر إلى «العقل» على أنه «التطابق التحليلي»⁽³¹⁰⁾ (*analytischen Identität*)، وكلاهما يرى العقل وحقيقته في نمائمه، الذي من دونه لن تكون وحدة العقل ممكنة. وفي ما يتعلق بهذا التعارض، يكتب مندلسون في كتابه القدس لسينغ الأساسية أهمية خاصة في فهمه وتبسيط الضوء عليه. يكتب مندلسون في كتابه القدس (*Jerusalem*): «من جهتي ليس لدي أي فكرة عن تربية الجنس البشري التي حملها لصديقي الراحل لسينغ مؤرخ ليس معروفًا لدي. إن إنسانًا واحدًا كان قدره أن يقضي قسطًا من حياته الأبدية هنا على الأرض، يمكن أن يرتقي. [...] لكن يبدو لي أن العناية الإلهية ليس هدفها أن ترتقي البشرية هنا على الأرض على مر الزمن وتصل إلى الكمال، وفي أي حال ليست فكرة الخلاص بالعناية الإلهية، إلى حد بعيد، بالأهمية ذاتها مثلما نعتقد على وجه العموم»⁽³¹¹⁾. وفي ما يتعلق بمندلسون وأنموذج فلسفة التنوير الذي يجسده بأكمله، يظل من غير المتصور أنه يمكن الوصول إلى الأهداف العليا للبشرية من خلال الاطمئنان إلى دليل غير موثوق، مثل التاريخ بكل ما فيه من لاعقلانية وتناقضات، وبأهدافه التي لا تتوقف صعودًا ونزولًا، وبكل ما فيه من تبذير وضلال. وهو يلجأ من تحولات التاريخ التي لا يمكن التنبؤ بها، إلى قوانين العقل الأبدية الثابتة. لكن لسينغ ما عاد يعرف من حيث الأساس مثل هذا «العقل»، هو الذي كان دائمًا «العقلاني العظيم»، وظل كذلك حتى النهاية، إلا أنه أبعد مفهوم العقل التركيبي بمفهوم العقل التحليلي، وبمفهومه السكوني مفهومًا ديناميًا. إن العقل لا يُظهر الحركة من ذاته، لكنه يسعى بالأحرى إلى فهمها من خلال القانون المتضمن فيها. إنه العقل نفسه هو ما يغوص من الآن فصاعدًا في تيار الصيرورة، ليس كي تستولي عليه دوّامات هذه الصيرورة وتحمله، وإنما كي يجد في خضمتها أمنه الخاص، ويؤكد استمراريته وثباته. في هذه الفكرة يكمن النفاذ إلى رؤية أساسية جديدة لطبيعة التاريخي

وحقيقته، التي ما عادت بطبيعة الحال تستطيع العثور على تكوينه الناضج، واكتماله وضمانته، في دائرة اللاهوت أو الميتافيزيقا. وقد أنجز هيردر هنا الخطوة الأخيرة الحاسمة، حينما وجّه سؤالاً إلى الواقع التاريخي بأكمله، وحاول الإجابة عنه من خلال التأمل في ظواهره الملموسة. غير إن إنجاز هيردر يبدو ظاهرياً فحسب مساهمة معزولة، فهو لا يمثل أي قطعة مع فكر التنوير، بل تطور ببطء وثبات مع هذا الفكر وترعرع على أرضه. أصبحت مشكلة التاريخ لدى فلسفة التنوير مرئية في محيط الظواهر الدينية، وهنا بالذات صارت ملحّة بشكل جدي، إلا أنها لم تكتف بالبقاء واقفة عند هذه البداية الأولى، بل كانت مضطرة للوصول إلى نتائج جديدة، وإلى رفع مطالب جديدة كانت هي ما فتح أفق العالم التاريخي بأكمله.

Paul Henri Thiry d'Holbach, *Politique Naturelle* (Discours 3, spéc. § 12, 13 and 15), imprimé à: René Hubert, *D'Holbach et ses Amis*, Civilisation et christianisme, C: Le Conflit de la pensée moderne et du christianisme, vol. 13 (Paris: [s. d.; 1928]), pp. 179-181.

(216) في المورد: Hydra، أفعى إغريقية أسطورية متعددة الرؤوس كلما قُطع رأس من رؤوسها نبت مكانه رأس آخر على الفور. (المترجم)

(217) Denis Diderot, «Sur la tolérance,» dans: Maurice Tourneux, *Diderot et Cathérine II* (Paris, 1899), pp. 292-303.

(218) Denis Diderot, «Abrégé du code de la nature: Extrait du système de la nature du Baron d'Holbach,» dans: *Œuvres complètes*, vol. IV, pp. 107-117: p. 110.

ويتبنى ديدرو هنا الفصل الأخير من كتاب هولباخ نظام الطبيعة

Paul Henry Thiry d'Holbach, *Système de la nature*, vol. II, pp. 439-454: p. 442f.

(219) Paul Henry Thiry d'Holbach, «Supplément au voyage de Bougainville ou dialogue entre A. et B. sur l'inconvénient d'attacher des idées morales à certaines actions physiques qui n'en comportent pas,» dans: *Œuvres complètes*, vol. II, pp. 193-250; voir spéc. pp. 240 f.

(220) مزيد من التفصيلات في:

Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, *Studien der Bibliothek Warburg*; vol. 10 (Leipzig, 1927) [ECW 14, pp. VII- XI, 1-220].

(221) نسبة إلى الراهب البريطاني بيلاجيوس (360 - 420م) الذي أنكر الخطيئة الأصلية

ونادى بالحرية التامة للإرادة. (المترجم)

(222) مزيد من التفصيلات في كتابي

Ernst Cassirer, *Die Platonische Renaissance* (Chap. 2 and 4), pp. 18 ff, 61 ff. [ECW 14, pp. 241 ff, 290 ff].

(223) يُنظر:

Ernst Troeltsch, «Renaissance und Reformation,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (Tübingen, 1925), pp. 261-296: pp. 275 f.

(224) Martin Luther, «De servo arbitrio,» in: *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, vol. XVIII (Weimar, 1908), pp. 551-787: pp. 632 f.

(225) نسبة إلى فرنسوا جومار (1553 - 1641)، وهو لاهوتي بروتستانتي هولندي انتصرت دعاواه في مجمع دوردينخت الكالفني (1618 - 1619) على تحورية أرمنيوس، فاضطر القساوسة الأرمنيون إلى المهاجرة. يُنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (بيروت: دار الطليعة، 2006)، ص 441. (المترجم)

(226) نسبة إلى ياكوب أرمنيوس (1560 - 1609)، وهو لاهوتي هولندي تتلمذ على كالفن، غير أنه وقف ضد رأي أستاذه في ما يتعلق بالقضاء والقدر، ونادى بالخلاص لجميع البشر. (المترجم)

(227) يقصد بالأرثوذكسية حينها وردت في هذه الترجمة: الرأي الكنسي التقليدي المتشدد وليس المذهب المعروف. (المترجم)

(228) يُنظر:

Cilicius Simplicius, *In Aristotelis De caelo commentaria* (Book 2, Chap. 12), hrsg. mit Unterstützung der Preußischen Akademie der

Wissenschaften v. Johan Ludvig Heiberg,
Commentaria in Aristotelem graeca, vol. VII
(Berlin, 1894), p. 488.

(229) Blaise Pascal, *Pensées: Publiées dans leur texte authentique avec une introduction, des notes et des remarques* (Art. 8, no. 1), Ed. par Ernest Havet, 2 vols., 5^{ème} éd. rev. et corr. (Paris, 1897), vol. I, p. 114.

: يُنظر (230)

Francois-Marie Voltaire, «Remarques sur les pensées de M. Pascal (1728-1778),» Philosophie, vol. I, dans: *Œuvres complètes*, vol. XXXI, pp. 281-382.

(231) Ibid., p. 287: «misanthrope sublime».

(232) Ibid., p. 292.

: يُنظر (233)

Ibid., p. 334: «J'existe, donc quelque chose existe de toute éternité, est une proposition évidente».

(234) Pascal, *Pensées*, Art. 8, no. 1, vol. I, p. 115.

: يُنظر أيضًا (235)

Francois-Marie Voltaire, «Il faut prendre un parti, ou Le principe d'action. Diatribe (1772)» (Section 17: Des romans inventés pour deviner l'origine du mal), Philosophie, vol. I, dans: *Œuvres complètes*, vol. XXXI, pp. 146-197, 177.

(236) Ibid. (Section 16: Du mal dans l'animal appelé homme), pp. 174 ff.

: يُنظر (237)

Pascal, *Pensées*, Art. 24, no. 1 and Art. 25, no. 34; vol. II, p. 87

[Quotation], 156 u. ö.

(238) يُنظر:

François-Marie Voltaire, «Le Mondain (1736),» Poésies, vol. III, dans: *Œuvres Complètes*, vol. XIV, pp. 112-117, et «Défense du Mondain, ou l'Apologie du Luxe (1737),» Ibid., pp. 122-126. [Quotation: Épitre VII. a M. l'Abbé de ***, qui pleurait la mort de sa maîtresse (1715), Poésies, vol. II dans: *Œuvres complètes*, vol. XIII, pp. 17f.: p. 18].

الإيضاحات الآتية عن فولتير وروسو سبق نشرها على نحو خارج عن الموضوع جزئيًا،
يُنظر مقالتي:

Ernst Cassirer, «Das problem Jean Jacques Rousseau,» *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 41 (1932), pp. 177 -213, 479-513: pp. 210ff. [ECW 18].

(239) François-Marie Voltaire, «Poème sur le désastre de Lisbonne, en 1755 (1756),» Poésies, vol. I, dans: *Œuvres Complètes*, vol. XII, pp. 171-192: pp. 179 ff. [Quotation p. 179].

(240) [Ibid., p. 186].

(241) François-Marie Voltaire, «Le Monde Comme il va, vision de Babouc,» Romans, vol. I, dans: *Œuvres Complètes*, vol. XLIII, pp. 103-124: p. 123: «Casserez- vous, dit-il, cette jolie statue, parceque tout n'y est pas or et diamants?».

(242) لا أقدم هنا تفصيلاً عن المعالجة الانتقائية لمشكلة العدالة الإلهية، لكن أحيل إلى مقالة
يوزيف كريمر: مشكلة العدالة الإلهية في الفلسفة والأدب في القرن الثامن عشر مع اهتمام خاص
بكانط وشيلر

*Das Problem der Theodicee in der philosophie und
Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer*

Rücksicht auf Kant und Schiller (Kantstudien, Ergänzungshefte, H. 13) (Berlin, 1909), and Karl Wolf, *Schillers Theodizee bis Zum Beginn der Kantischen Studien. Mit einer Einleitung über das Theodizee-Problem in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts* (Leipzig, 1909).

(243) Pierre Louis Moreau de Maupertuis, «Essai de philosophie morale» (Chap. 1, 4 et 5), dans: *Œuvres*, vol. I, pp. 171-252: pp. 193 ff., 215 ff., 220 ff.

(244) Ibid. (Chap. 2), pp. 201 ff.

(245) Immanuel Kant, «Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen,» in: *Werke*, vol. II, Ed. by Artur Buchenau, pp. 203-24: pp. 219 f. (Akad. - Ausg. II, 181).

(246) Immanuel Kant, «Kritik der Urteilskraft» (§ 83 Anm.), p. 514 (Akad.-Ausg. V, 434).

(247) للمزيد عن شكل العدالة الإلهية عند شافيتسيري ومبررها، يُنظر:

Ernst Cassirer, «Die Platonische Renaissance» (Chap. 6), pp. 110 ff. [ECW 14, pp. 344 ff],

يُنظر ص 197 من هذا الكتاب، الهامش 24.

(248) ما يأتي مقتبس جزئياً من «Das Problem Jean-Jacques Rousseau» الذي أحيل إليه للاستكمال وللمزيد من التعليل.

(249) المقصود هنا مؤسس المانوية في القرن الثالث الميلادي، وهو مذهب كان خليطاً من المسيحية والبوذية والزرادشتية يرى أن الكون يتقاسمه إلهان للخير والشر، أو النور والظلام. (المترجم)

(250) Immanuel Kant, «Fragmente aus dem Nachlasse,» in: *Immanuel Kant's sämmtliche Werke, In chronologischer Reihenfolge* hrsg. v. Gustav Hartenstein, vol. VIII (Leipzig, 1868), pp. 607-645, 630 (Akad.- Ausg. XX, 58 f.).

(251) Jean- Jacques Rousseau, *Les Confessions* (livre 9), vol. II, Ed. par Adolphe van Bever (Paris, 1913), p. 296.

(252) عن ذلك بشكل كامل يمكن مقارنة عرض روسو في كلتا المقاليتين التكريميتين الأكاديمية ديجون مع الأفكار لباسكال (خصوصاً المقاليتين الثانية والرابعة)،
vol. I, pp. 26 ff., 48 ff.

(253) يُنظر:

Jean-Jacques Rousseau, «Rousseau juge de Jean- Jacques» (3. Dialog), dans: *Collection Complètte des œuvres*, vol. XXI and XXII, vol. XXII, p. 132.

(254) Jean-Jacques Rousseau, «Émile, ou de l'éducation,» dans: *Collection Complètte des œuvres*, vol. VII-X, vol. VII, p. 1.

(255) يُنظر:

Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,» dans: *Collection complètte des œuvres*, vol. I, pp. 19-145: pp. 75 ff., 90 ff., 138 ff.

(256) للمزيد عن مضمون فلسفة روسو القانونية ومبادئها الأساسية، يُنظر الفصل السادس لاحقاً.

(257) تجد أمثلة على هذا الجدل في محاضرات يروسالم وكذلك في تركته وفي ترجمة زيملر. للمزيد عن هذا التطور، يُنظر:

Karl Aner, *Die Theologie der Lessingzeit* (Halle an der Saale, 1929), pp. 50 ff., 158 ff., 223 u. ö.

(258) يُنظر هنا بشكل خاص عرض إرنست ترولتش (Ernst Troeltsch): أهمية البروتستانتية في نشأة العالم الحديث

Ernst Troeltsch, *Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (München/Berlin, 1924) (Historische Zeitschrift, Beiheft 2)

وكذلك عمله النهضة والإصلاح

Renaissance und Reformation.

(259) Pierre Bayle, «Pellisson (Paul),» dans: *Dictionnaire historique et critique: Avec la vie de l'auteur*, 4 vols., 5^{ème} ed. rev., corr. et aug. (Amsterdam: u. a., 1740), vol. III, pp. 641-644, 643.

(260) نسبة إلى الفيلسوف الإغريقي بيرو الإيلي (365 - 275 ق. م) مؤسس مذهب الشك القديم. (المترجم)

(261) السلسلة واحدة من فصيلة حيوانات مائة بسيطة. (المترجم)

(262) يُنظر:

Denis Diderot, «Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui voient,» dans: *Oeuvres*, Ed. par Jacques-André Naigeon, Vol.II (Paris 1798), et *Pensées philosophiques* (Section 12), dans: *Oeuvres Complètes*, vol. I, p. 130.

(263) Immanuel Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?,» pp. 169 (Akad. Ausg. VIII, 35).

(264) Denis Diderot, «Addition aux pensées philosophiques ou objections diverses contre les écrits de différents théologiens» (Section 11) dans: *Œuvres complètes*, vol. I, pp. 157-170: p. 160.

(265) السكيثيون أو المحشوش: مجموعة من القبائل الرعوية الإيرانية القديمة سكنت سهول أوراسيا بين القرنين السابع والرابع قبل الميلاد. (المترجم)

(266) عن معنى الشرق في الثقافة الفرنسية في القرن الثامن عشر، يُنظر:

Pierre Martino, *L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Diss. (Paris, 1906).

(267) Diderot, *Pensées Philosophiques* (Section 26), p. 138.

(268) مرسوم وقعه هنري الرابع ملك فرنسا في 13 نيسان/ أبريل 1598 يسمح للهوغونوتيين، وهم طائفة بروتستانتية فرنسية، بحرية ممارسة معتقداتهم ويضمن لهم المساواة الاجتماعية والسياسية، منهيًا بذلك خمسين عامًا من الحروب الدينية الطاحنة. ألغى لويس الرابع عشر هذا المرسوم في عام 1685، ما أدى إلى اضطهاد الهوغونوتيين وتهجير قسم كبير منهم. (المترجم)

(269) Pierre Bayle, «Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, contrain - les d'entrer (Part 1: Commentaire Philosophique sur ces Paroles de l'Evangile, Chap. 1 et 3),» dans: *Œuvres diverses*, vol. II (Den Haag, 1727), pp. 367-496: p. 367 [Quotation] and 374 [Quotation p. 370].

(270) François-Marie Voltaire, «Traité sur la tolérance, à l'occasion de la mort de Jean Calas (1763) (Chap. 5),» Politique et législation, vol. II, dans: *Œuvres complètes*, vol. XXXIX, pp. 41-216, 82.

(271) تاجر من تولوز اتهم بقتل ابنه في عام 1761 بسبب رغبته في التحول من البروتستانتية عقيدة الأب، إلى الكاثوليكية، وقد اهتم فولتير بهذه القضية مستخلصًا منها ضرورة التسامح الديني. (المترجم)

(272) حركة مسيحية إصلاحية متطرفة ظهرت في النصف الثاني من القرن السادس عشر. (المترجم)

(273) أتباع حركة دينية أوروبية حاربت عقيدة الثالوث، انتشرت في مناطق مختلفة من أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر وسميت باسم زعيمها فاستوس سوسينوس

(274) Ibid. (Chap. 1 et 4), p. 63, 74 f. [Quotation].

(275) Ibid. (Chap. 5), p. 82.

(276) Denis Diderot, «De la Suffisance de la religion naturelle (Section 4, 18 et 25 ff.),» dans: *Œuvres complètes*, vol. I, pp. 259-273: pp. 263, 268, 271 ff. [Quotation pp. 268, 272:].

من الواضح هنا تجاهل ديدرو التام لظهور الإسلام. (الترجم)

(277) يُنظر مثلاً:

Denis Diderot, «Introduction aux grands principes, ou réception d'un philosophe,» et «Réponse de Diderot à l'examen du prosélyte répondant par lui-même,» dans: *Œuvres*, Ed. par Jacques-André Naigeon, vol. I, pp. 315-359: p. 350.

(278) كلمة لا معنى لها ولا تدل على شيء وهي مجرد تلفيق فانتازي للحروف. (الترجم)

(279) John Toland, *Christianity not Mysterious: or, a Treatise Shewing, that there is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, nor above it: and that no Christian Doctrine can be Properly call'd a Mystery* (London, 1696), pp. 12, 128 [Quotation p. 133].

(280) المقصود هنا سر من أسرار الدين لا يمكن معرفته إلا بالوحي. (الترجم)

(281) تعريض بموقف مارتن لوثر وكالفن اللذين كانا يعتقدان أن الله يخص بنعمته الإلهية أقوامًا مختارين دون غيرهم، وكان لوثر وكالفن في ذلك متفقين مع القديس أوغسطين. وسوف يأتي كاسيرر إلى حديث أكثر تفصيلاً عن ذلك في الفصل السادس من الكتاب. (الترجم)

(282) Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation: or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature* (London: 1730), p. 79.

(283) عن تفصيلات هذا التطور يُنظر بشكل خاص العرض الوارد لدى ليزلي ستيفن،

Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vols. (London, 1881), and Ernst Troeltsch, «Der Deismus,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. IV, pp. 429-487, and Hermann Schwartz, «Deismus,» in: *Pädagogisches Lexikon*, in: *Verbindung mit der Gesellschaft für evangelische Pädagogik*, u. a. Ed. by Hermann Schwartz, vol. I (Bielefeld/Leipzig, 1928), pp. 883-892.

(284) Bayle, «Commentaire philosophique» (Avant-propos), p. 366.

(285) يُنظر على سبيل المثال لمزيد من التفصيلات عن انتشار مذهب الربوبية:

Hermann Hettner, «Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts,» vol. III, in: *Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhunderts*, Book 1: *Vom westfälischen Frieden bis zur Thronbesteigung Friedrichs des Großen, 1648-1740*, 3., umgearb. Aufl. (Braunschweig, 1879), pp. 264ff.

(286) لمزيد من التفصيلات عن هذا التطور يُنظر على سبيل المثال إرنست ترولتش:

Ernst Troeltsch, «Aufklärung,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. IV, pp. 338-374: pp. 370ff. - Für die Richtung der älteren Wolffianer. See esp.: «Die Schriften von Israel Gottlieb Canz, Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae usus in theologia, per praecipua fidei capita,» vol. I, *Dissertatio de ratione et revelatione, natura et gratia* (Frankfurt/Leipzig, 1728), «Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae

usus in theologia, per praecipua fidei capita,» vol. II, *Ubi doctrina de praedestinatione uberius explicatur* (Frankfurt/Leipzig, 1735), and «Philosophiae Wolffianae ex graecis et latinis auctoribus illustratae, maxime secundum animae facultatem congoscendi consensus cum theologia per praecipua fidei capita» (Frankfurt/Leipzig, 1737).

(287) عن عرض أثر ذي المادة الغنية في شأن تطور «النيولوجيا» في ألمانيا يُنظر بشكل خاص:

Aner, *Die Theologie der Lessingzeit* [Quotation p. 148].

من المثير على نحو خاص في العلاقات التاريخية تلك العلاقة القريبة التي كانت تربط بين «النيولوجيا» الألمانية في القرن السابع عشر والفلسفة الدينية الإنكليزية في القرن نفسه. إن مصطلح «التجربة الدينية» مثلما قدمه يروسالم، على سبيل المثال، تم الاقتداء به حتى أدق تفصيلاته في مدرسة كامبردج. للمزيد عن ذلك يُنظر مقالتي عن النهضة الأفلاطونية:

Ernst Cassirer, «Die platonische Renaissance» [ECW14, pp. 241ff].

(288) ورد في:

Hermann Hettner, «Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts,» vol. III, *Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, Book 2, *Das Zeitalter Friedrichs des*

Großen, 3., umgearb. Aufl. (Braunschweig, 1879), p. 44.

(289) يُنظر مقدمة صمويل رايباروس في:

Hermann Samuel, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet* (Hamburg, 1754).

(290) يُنظر:

Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in Answer to Mr. Hobbs, Spinoza, and their Followers* (London, 1705); 2nd corr. ed. (London, 1706).

(291) François-Marie Voltaire, «Lettres sur les Anglais, ou lettres philosophiques,» *Mélanges historiques*, Vol. I, dans: *Œuvres complètes*, vol.: XXVI, (Brief 7), pp. 33-35 [Quotation p. 34].

(292) François-Marie Voltaire, «Traité de métaphysique (1734)» (Chap. 2), *Philosophie*, vol. I, pp. 20ff. [Quotation p. 20: «Les Maîtres dans l'art de raisonner[...]»].

(293) Anthony Collins, *A Discourse of Free-Thinking, Occasion'd, by the Rise and Growth of a*

Sect Called Free-Thinkers (London, 1713).

للمزيد لدى:

Stephen, *History of English Thought*, vol. I, p. 80.

(294) أي الاعتقاد بتحوّل خبز القربان وخره إلى جسد المسيح ودمه. (المترجم)

(295) David Hume, «The Natural History of Religion,» (Section 1 ff., 6 and 13-15), in: *Essays. Moral, Political, and Literary*, vol. II, pp. 307-363: pp. 310 ff., 328 -332 and 352-363.

(296) Ibid. (Section 15), pp. 362 f.

(297) عقيدة ترى أن ألفاظ الكتاب المقدس هي أيضًا وحي من عند الله. (المترجم)

(298) جمعية أو رعوية عالمية أسسها في روما في عام 1575 القديس فيليب نيري وقساوسة

كاثوليك. (المترجم)

(299) يُنظر:

Richard Simon, *Histoire critique du vieux testament* (Paris, 1678).

(300) Baruch de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (Chap.7); German ed.: *Theologisch-politischer traktat*, Trans. with an Intro, Notes and Registers by Carl Gebhardt, Philosophische Bibliothek; vol. 93 (Leipzig, 1908) p. 135.

(301) Johann Wolfgang von Goethe, «Zahme Xenien IV,» in: *Werke*, 1. Abt., vol. III, pp. 286-312: p. 288.

Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat* (Chap. 2), p. 41.

(303) Ibid. (Chap. 6), pp. 112 f.

(304) Friedrich Heinrich Jacobi, «Ueber die Lehre des Spinoza, Briefen an Herrn Moses Mendelssohn,» in: *Werke*, vol. IV, 1. Abt., (Leipzig, 1819), p. 54.

(305) Gottfried Wilhelm Leibniz, «Brief an Jacques - Bénigne Bossuet vom 18. April 1692,» in: *Œuvres de Leibniz*, publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux, Ed. par Louis Alexandre Foucher de Careil, vol. I (Paris, 1859), pp. 271-278: p. 277: «Miracles de raison».

(306) Gottfried Wilhelm Leibniz, «Epistola ad Hanschium de philosophia platonica sive de entusiasmo platonico,» in: *Opera philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia*, Ed. by Johann Eduard Erdmann (Berlin, 1840), pp. 445-447: p. 447.

(307) يُنظر ص 69 من هذا الكتاب.

(308) لما يلي ذلك، يُنظر العرض المستفيض في:

Ernst Cassirer, «Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn,» in: *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums 1919-1929* (Berlin: [n. d.]), pp. 22-41 [ECW17];

وقد تم استبدال بعض أجزاء المقالة في العرض السابق.

(309) Gotthold Ephraim Lessing, «Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft. An den Herrn Director Schumann, zu Hannover,» in: *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, pp. 1-8: pp. 5-7.

(310) يُنظر الفصل الأول من هذا الكتاب، ص 52 وما بعدها.

(311) Moses Mendelssohn, «Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. III, pp. 255-362: pp. 317f.

الفصل الخامس غزو العالم التاريخي

تفتقر وجهة النظر الشائعة التي تقول إن القرن الثامن عشر كان قرنًا «لاتاريخيًا» على وجه التحديد بدورها إلى سند تاريخي، كما تعدّ أيضًا غير قابلة للإثبات تاريخيًا: إنها بالأحرى صيحة معركة أو شعار صاغته الحركة الرومانسية كي تدخل تحت لوائه الحملة ضد فلسفة التنوير. لكن لو نظرنا بدقة أكثر في هذه الحملة، لتبيّن لنا فورًا أن التنوير نفسه هو من شحذ السلاح لها. إن مفهوم العالم التاريخي الذي استدعته الرومانسية ضد التنوير وشككت تحت لوائه بالمقدمات الفكرية للقرن السابق، لم يتم اكتشافه أصلًا إلا تأسيسًا على تأثير هذه المقدمات، أي على أساس الأفكار والمثل التي اكتشفها التنوير. لم تكن الرومانسية قادرة على اكتساب مكانتها وإثبات ذاتها من دون عون فلسفة التنوير. وإذا كانت الرومانسية تريد، في مفهومها الموضوعي للتاريخ وفي «فلسفتها التاريخية»، النأي بنفسها عن فلسفة التنوير، فستظل مرتبطة بهذه الفلسفة وملتزمة بها منهجيًا بشكل دائم وعلى النحو الأعمق. فقد كان القرن الثامن عشر هو من طرح السؤال الفلسفي الحقيقي في هذا الحقل، حينما سأل عن «شروط إمكان» التاريخ (Bedingungen der Möglichkeit)، مثلما سبق أن طرح السؤال عن شروط إمكان العلوم الطبيعية. وكان هذا القرن يحاول بطبيعة الحال أن يحدد أولًا الخطوط العريضة الأساسية لهذه الشروط: فهو يحاول فهم «مغزى» التاريخ من طريق السعي للوصول إلى مفهوم واضح ومحدد له، وللتأكد كذلك من العلاقة بين «العام» و«الخاص»، وبين «الفكرة» و«الواقع»، وبين «القوانين» و«الحقائق»، ورسم الحدود الدقيقة بين هذه المصطلحات. وإذا أنكرت الرومانسية إلى حد بعيد هذا العمل الريادي الحاسم وأزاحت جانبًا باحتقار مرات عدة، فلا يجوز لحكمها أن يؤثر في حكمنا أو يشوشه. هناك سخرية غريبة في وقوع الرومانسية في الدعوى التي رفعتها باسم التاريخ ضد التنوير، في الخطأ ذاته الذي تتهم به التنوير. وهنا يبدو فجأة أنه حدث تبادل في الأدوار وتحولٌ جذلي عميق؛ فالرومانسية التي كانت متفوقة تفوقًا لا نظير له على القرن الثامن عشر من حيث اتساع الأفق التاريخي، ومن حيث موهبتها المتعلقة بالحس التاريخي، فقدت هذه الميزة في اللحظة التي سعت إلى وضع هذا القرن ذاته في المنظور التاريخي الصحيح. إن هذه الحركة التي منحت ذاتها بكل ما لديها من قوى العقل، للماضي كي تفهمه في واقعه البكر، أخفقت أمام ذلك الماضي الذي وجدت أنها على صلة مباشرة به. والمبدأ الذي اكتسبته لتطبيقه على الماضي التاريخي البعيد والأبعد، لم تتمكن من الحفاظ عليه عند تطبيقه على الماضي القريب. لقد كانت الرومانسية مقارنة بالجيل الذي سبقها مباشرة، أي جيل آبائها، مصابة بـ «العمى التاريخي» وظلت كذلك؛ فهي لم تحاول قط الحكم على التنوير بمعاييرها الخاصة، وما كانت بقادرة على النظر إلى صورة العالم التاريخي التي رسمها القرن الثامن عشر والتعامل معها

إلا بطريقة جدالية. وليس نادرًا ما كانت هذه الجدالية تذهب بعيدًا في قسوتها إلى حد التصوير الكاريكاتوري. ولم تتسن استعادة التوازن إلا في الحقبة التي تلت الرومانسية. صحيح أنها كانت مشبعة بالروح الرومانسية وتمسكت بمسألة النهج التاريخي التي أنشأتها تلك الروح، بيد أنها اكتسبت في الوقت ذاته المسافة الصحيحة تجاه القرن الثامن عشر واستطاعت بالمثل توسيع نطاق النهج التاريخي لهذا القرن. وكان ديلتاي في مقاله القرن الثامن عشر والعالم التاريخي⁽³¹²⁾ (Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt) واحدًا من أوائل الذين أضفوا هذه الميزة بمقدار كبير على حقبة التنوير. لكن إذا استطاعت هذا المقالة تبديد «الخرافة المتفق عليها» في الروح اللاتاريخية والمعادية للتاريخ في القرن الثامن عشر، فإن الإشكالية الملموسة التي تشرعها هذه النقطة ظلت حتى الآن من دون أن تستنفد. فلا يكفي أن نرسم «الحس التاريخي» بوصفه ميزة ضرورية ولا غنى عنها في الصورة الكاملة للتنوير، بل يجب تحديد الاتجاه المحدد للقوة العقلية الجديدة التي ظهرت هنا وتتبع تأثيره الخاص. ليس مفهوم القرن الثامن عشر للتاريخ شكلاً ناجزًا في خطوطه العريضة بمقدار ما هو قوة غامرس تأثيرها في كل اتجاه. أما كيف بدأت هذه القوة من نقطة معينة - في دائرة المعضلة الدينية واللاهوتية - وكيف تقدمت من هناك وكيف انتشرت حتى عمّت تدريجيًا جميع حقول المعرفة وأثبتت فيها ذاتها بوصفها نبضًا حيويًا، فهذا ما تسعى التأملات الآتية إلى إظهاره وجلاته.

- 1 -

نظرت فلسفة القرن الثامن عشر منذ البداية إلى مشكلة الطبيعة ومشكلة التاريخ على أنها وحدة واحدة لا يمكن تجزئتها تعسفيًا إلى أجزاء، وحاولت التصدي لكلتا المشكلتين بالأدوات الفكرية ذاتها، وسعت إلى طرح الأسئلة ذاتها عليهما وإلى تطبيق منهجية «العقل» الكونية ذاتها على الطبيعة والتاريخ، خصوصًا أن المعرفة الطبيعية والمعرفة التاريخية كانتا في شكليهما الجديدين تواجهان الخصم نفسه الذي عليهما التصدي له. وفي كلا الحالين كان وجود أساس فكري خالص أمرًا لا بد منه، وفي كليهما أيضًا توجه السعي إلى ترك الطبيعة والتاريخ كل في دائرته الخاصة وتوطيده في وسطه الخاص. امتنع العلم في حد ذاته امتناعًا تامًا عن الاعتراف بأي مجال فوق طبيعي أو فوق تاريخي. وسبق أن رأينا كيف نتج عن هذا الرفض شكل جديد لمفهوم الله، ومفهوم «اللاهوت»، وشكل جديد للتدين. كان المجددون اللاهوتيون، أي ممثلو مذهب «النيولوجيا» في القرن الثامن عشر، يستندون دائمًا إلى مفهوم النقد التاريخي للمصادر الدينية ومطالبه. وفي ألمانيا، أصبح موزهايم (Mosheim) وميخائيليس (Michaelis) وإرنستي وزيملر «المعلمين» الحقيقيين لـ «النيولوجيين». وكان التاريخ هو الذي حمل هنا شعلة التنوير التي حررت «النيولوجيين» من

القيود الدوغمائية لتأويل الكتاب المقدس ومن أرثوذكسية القرن المنصرم⁽³¹³⁾. غير أن العلاقة بالتاريخ لم تكن بطبيعة الحال سهلة وواضحة مثلما هي في مجال العلم الطبيعي؛ إذ نظرت فلسفة القرن الثامن عشر إلى هذا الحقل الأخير بصفته حقلاً قديماً ذا مكانة راسخة معترف بها. وهنا كانت النهضة هي من قامت بالخطوة الحاسمة، فعززت العلم الجديد الذي جاء به غاليلي، القيمة الخاصة لفكر العلم الطبيعي واستقلاليتيه وأثبتتها. ومثلما فعل كانط، نظر فلاسفة التنوير كلهم إلى الفيزياء الرياضية على أنها «حقيقة» قد تكون إمكاناتها ماثراً للتساؤل بطبيعة الحال، لكن حقيقتها تبقى ثابتة لا جدال فيها. لكن كان أمام التاريخ في المقابل مهمة أخرى شاقّة يجب التعامل معها، إذ لم يكن من الممكن هنا الانطلاق من حقيقة علمية يمكن مقارنتها بأي طريقة في يقينها وثباتها وبراهينها بالفيزياء الدقيقة. هنا كان ينبغي بالأحرى، عبر عملية فكرية، إخضاع عالم الظواهر التاريخية وتأسيسه مفاهيمياً وحفظه، عبر العملية الفكرية ذاتها وفي خضم ذلك الإخضاع. ومثل هذه المهمة لا يمكن إنجازها دفعة واحدة بل تقتضي إعداداً طويلاً وشاقاً. هذا الإعداد نفسه كان هو ما يستدعي الآن جميع القوى الفكرية لعصر التنوير ويثبت كفاءتها في حقل جديد. وهنا يجب على فلسفة التنوير أن تغدو خلافة في ذاتها ومثمرة في تأثيرها: فهي ما كانت تستطيع الاكتفاء بتلخيص النتائج العلمية لفروع المعرفة، بل عليها المساهمة في ذلك، وأن تكون فاعلة علمياً على نطاق واسع. لم يكن فولتر، في مجال العلم الطبيعي، سوى ممدد الطريق الأدبي لنيوتن، ومبسط أفكاره ومبادئه الأساسية، لكنه كان في مجال التاريخ هو من تجرأ على صوغ مفهوم أصلي مستقل، ورسم خطة منهجية شق لها الطريق في مقالة في الأخلاق (*Essai sur les mœurs*)، حيث كتبت الأعمال التاريخية الكبرى كلها منذ ذلك الحين فصاعداً في القرن الثامن عشر تحت تأثير هذا الإنجاز الفلسفي. ومثلما كان أثر فولتر في فرنسا على تورغو وكوندورسيه، هكذا كان أثره في إنكلترا على هيوم وغيبون وروبرتسون. وكان هيوم في الوقت ذاته الدليل المباشر على أن الاتحاد الشخصي بين التاريخ والفلسفة صار وثيقاً. حاولت حقبة «التأريخ الفلسفي» التي بدأت في القرن الثامن عشر الحفاظ على توازن تام بين هذين المكوّنين. فهي لم تخضع التأريخ لقوة الاستدلال الفلسفي من جانب واحد على الإطلاق، بل كانت تسعى مباشرة، انطلاقاً من هذا التأريخ ذاته، أي من غزارة التأمّلات الحية للتفصيلات التاريخية، إلى استخلاص مهمات وأسئلة فلسفية جديدة. وآتى تبادل الأفكار الذي بدأ على هذا النحو والذي يزداد نمواً وانتشاراً باستمرار، أكله في كلا الجانبين. ومثلما باتت الرياضيات أنموذجاً للمعرفة الدقيقة، يغدو التاريخ الآن أنموذجاً منهجياً جديداً عميقاً، يستمد القرن الثامن عشر منه فهماً جديداً وعميقاً للمهمة العامة والتركيب المميّز للعلوم الإنسانية. وهنا أيضاً وجب أن تتمثل الخطوة الأولى في تحرير هذه العلوم إجمالاً من وصاية اللاهوت. كان في سباح اللاهوت المتزايد للمنهجية التاريخية بالدخول إلى منطقتها الخاصة، وفي تركيبه بوصفه تاريخاً عقائدياً وتاريخاً كنيسياً يعترف بهذه المنهجية حليفاً أثبت أنه أكثر قوة من حليفه اللاهوت ذاته وأنه صار في النهاية منافساً له في ميدانه الخاص، تحوّل من السباق السلمي إلى التعارض، ومن هذا

التعارض تطور شكل جديد أساسي للتاريخ وللعلوم الإنسانية إطلاقاً.

يمكن من وجهة النظر الفلسفية الخالصة تتبّع هذه البدايات حتى القرن السابع عشر. وقد بقيت الديكارتية غريبة عن المجال التاريخي بالمعنى الدقيق، نتيجة تركيزها على «العقلي»، ووفقاً للديكارتية، لا يمكن رفع مجرد الواقعي إلى مطلب اليقين الحقيقي، ولا يمكن مقارنة قيمة أي نوع من المعرفة الواقعية بقيمة المعارف النقية والواضحة للمنطق والرياضيات البحتة، والعلوم الطبيعية الدقيقة. وتمسك فكر مالبرانش أيضاً بهذه القاعدة، إذ أعلن أن ما ينتمي إلى مجال المعرفة الفعلية، أي المعرفة «الفلسفية»، «هو ما كان آدم يستطيع أن يعرفه أيضاً»⁽³¹⁴⁾. لكن هذه المنهجية شهدت تحولاً آخر عند بايل، إذ كان بايل في بداياته الفلسفية ديكارتيّاً مخلصاً، وكان يظهر إعجابه دائماً بالفيزياء الديكارتية بصورة خاصة. بيد أن الشك المنهجي اتخذ عنده وجهة جديدة، وكان له هدف آخر. كان المبدأ الذي يقود شك ديكارت ويهيمن عليه يتمثل في عدم جواز الوثوق بأي مصدر لليقين سبق أن ضلّلنا ولو مرة واحدة فقط، أو يتضمن إمكان تضليل كهذا. من هذا المنطلق، يجب عدم رفض دليل الإدراك الحسيّ فحسب، بل استبعاد كل معرفة غير قابلة للإثبات بصورة دقيقة ولا تستند إلى مسلمة ثابتة ودليل منطقي. وبذلك يخرج البعد التاريخي إجمالاً من مجال المثال المعرفي الديكارتية، إذ لا يمكن أي معرفة فعلية أن تؤدي إلى هذا المثال، إلى الحكمة العالمية الحقيقية. بناء عليه يتضمن الشك الديكارتية طبيعة سلبية خالصة تجاه التاريخي: فهو يرفض ويستبعد. لكن بايل لا يرفض الواقعي في ذاته، بل يجعله معياراً فعلياً وأ نموذجاً للمذهب العلمي بأكمله. إن اكتساب معارف أكيدة بحق، «راسخة» بحق، هو في نظر بايل النقطة الأرخميدية⁽³¹⁵⁾ التي يريد أن يربطها بكل المعارف. وبذلك يكون بايل أول «وضعي» واثق ومتسق مع فكره وسط قرن عقلي وعقلاني صارم. وكان يمكن مقولة دالامبير - القائلة إن الميتافيزيقا عليها إما أن تكون علم الحقائق وإما أن تصبح علم الأوهام - أن تكون مقولة بايل الذي يتخلى عن كل معرفة تتناول «السبب» الأول المطلق للوجود ويريد الانشغال فحسب بالظواهر في ذاتها، وبمجال الظواهر الذي كان يسعى إلى التمييز الواضح والدقيق بين المؤكد وغير المؤكد، بين «الاحتمال» والمغالطة والوهم. وهو لم يسلط الشك على التاريخي، بل استخدم الشك وسيلة لاكتشاف التاريخي نفسه، والتوصل إلى شكل اليقين الملائم له. وكان بايل شديد النهم ولا يعرف الكلل في تطبيق هذا الاختبار. كان مدفوعاً برغبة لا تهدأ لإدراك العالم الواقعي، العالم المتاح تاريخياً، والبحث عن موقعه في خضمّ هذا العالم. ففي نظره لا وجود في هذا العالم لما هو محايد أو غير مهم، فيه لا يكاد يوجد أي فرق في القيمة والأهمية. وليس من المصادفة اختيار طريقة المعجم لعمله معجم تاريخي ونقدي، فترتيب المعجم يسمح بسيادة روح التنسيق، على النقيض من روح التراتبية بين أعلى وأدنى التي تغطي في النظم العقلانية، إذ ليس هناك أي تسلسل هرمي في المفاهيم، ولا أي اشتقاق استدلالي لأحدها من الآخر، وإنما هناك تعايش متجاوز للمواد التي يحتل كل منها الأهمية ذاتها التي تحتلها الأخرى

وتشارك معها في حق المطالبة بالمساواة التامة في المعاملة. كما أن بايل لم يكن انتقائياً قط في طريقة تناوله هذه المواد. وهنا لم يراوده أي تردد أو شك، فهو لم يكن يتبع إطلاقاً خطة منهجية ثابتة لتعيين حدود الأنواع المختلفة من المواد، وتمييز المهم من غير المهم، وغنيّ المحتوى من العَرَضِي، فكثيراً ما احتلت مواد غير ذات أهمية، بل تافهة، مكاناً واسعاً في المعجم وعلجت بكثير من الاهتمام، في حين أهمل المهم وتُرك جانباً. ولم تكن الأهمية الخاصة للأشياء هي ما يقرر اختيار المواد، وإنما الميل العرضي الفردي والاهتمام الذاتي هما ما دفع بايل باحثاً إلى تناول الوقائع القصية والتفصيلات الأثرية والفضول التاريخي. وكان بايل يدرك جيداً هذه السمة التي يتصف بها، ويذكر ذلك دائماً في كتاباته التي يأتي بها على سيرته الذاتية وفي رسائله الشخصية. وهكذا، كتب في رسالة إلى شقيقه: «... أعلم جيداً أن شغفي بكل ما هو جديد واحد من تلك الأمراض المستعصية التي لا يجدي معها أي علاج، بل هي داء استسقاء حقيقي، كلما أعطيته ازداد تطلباً»⁽³¹⁶⁾. إن حب الواقعية في ذاتها و«الاستغراق في التفصيلات» هما سمتان على درجة عالية من القوة في طبيعته. وقد كان المفهوم المتعلق بالمعرفة وهدفها يعارض بوعي وقصد المثال المفاهيمي، أي مثال المعرفة الدقيقة الصارمة. وربما ما زال هذا الأخير يتجاوز من حيث الدقة والصرامة المعرفة التجريبية للتاريخ، لكنه يدفع ثمن هذه الميزة من خلال نقص جوهري. فطبيعته المفاهيمية الدقيقة الصارمة تمنعه من الاتصال المباشر بالواقع وتستبعده نهائياً من مجالها. إن قطعية أشكالها واقتضاب براهينها الرياضية لا يمكنهما التعويض عن حقيقة أن تطبيقها على واقع الأشياء لا يزال مشكوكاً فيه. إن التاريخي ينتمي إلى «نوع يقين» يختلف عن اليقين الرياضي، لكن ضمن هذا النوع من اليقين التاريخي ثمة قدرة على السعي المستمر إلى الكمال. من المؤكد غيبياً أن شخصاً يدعى شيشرون عاش أكثر مما نحن متأكدون من أن أي موضوع آخر بالمعنى الرياضي البحت كان موجوداً بالفعل في طبيعة الأشياء.⁽³¹⁷⁾(natura rerum).

حدث الدخول إلى عالم الواقع من خلال هذه الاعتبارات، إلا أنه لم يوضع حتى الآن مبدأ ليحتل مكانه في هذا العالم ويسيطر عليه فكرياً، فالمعرفة التاريخية ما زالت تشكل تراكمًا ومجموعاً من التفصيلات المتفرقة، التي لا تُظهر نظاماً داخلياً. بدا الوجود التاريخي لبايل مثل مجرد كومة أنقاض هائلة من دون وجود أي إمكان للسيطرة فكرياً على هذه الكتلة من المواد. وكي يثبت بايل نفسه أمام المد الجديد المتصاعد والمتعاطم باستمرار للمعرفة المتخصصة، استدعى قدرته التي لا تنضب على الاستيعاب. لكن حتى الإطار الخارجي للمعجم ثبت أنه لا يكفي، لأن نواة المقالة الأصلية كان يرافقها حشد من التعليقات والشروح والملاحظات جعلتها تنمو بإفراط. ونادراً ما انصب الاهتمام الفعلي لبايل على المقالة الرئيسية، والموضوعات الأساسية التي كان يعالجها معها، بل كان غالباً ما يتوجه إلى ما يبدو أنه «موضوعات جانبية»، ويسترسل دائماً وأبداً في هذه المواد، وفيها وحدها كان يرى المهمة الجديدة الملزمة له بصفته مؤرخاً؛ فهو لم يتحرج من الانغماس في

صغائر الأشياء، أو من لقب «الباحث الصغير في الأشياء الصغيرة» (minutissimarum rerum) وأعلن أنه لم يختر طريقة المعالجة هذه انطلاقاً من ميل خاص فحسب، بل نتيجة تأمل منهجي واع وقصدي أيضاً⁽³¹⁸⁾. فالتأريخ الحديث يريد، ويستطيع أيضاً، تجاوز سلفه القديم في تتبعه التفصيلات وتسلط ضوء النقد عليها بشكل كامل، بدلاً من الاكتفاء برسم الخطوط العريضة للأشياء أو «الأمر الكبيرة»، مثلما كان يفعل المؤرخ القديم⁽³¹⁹⁾. وقد نأى بايل بنفسه بعيداً عن أي مقارنة فلسفية أو تأويل أيديولوجي عام للتاريخ. ومنعه تشاؤمه العميق من العثور في أي مكان في التاريخ على دليل لخطوة موحدة أو مقصد عقلي. إن التأمل في الحقائق، في التاريخ الحقيقي والفعل لل بشرية، يمكنه أن يشفينا من جميع التخمينات والأفكار المتهوره؛ فهو يعلمنا أن هذا التاريخ لم يكن دائماً سوى مجموع جرائم الجنس البشري ومصائبه⁽³²⁰⁾. ونحن نرى أنه كلما ازداد التأمل في الخاص حدة ودقة، ازداد اضطرابنا إلى التخلي عن إدراك الكل. إن معرفة التفصيل لا تفضي إلى فهم حقيقي للكل، بل تحوّل بالأحرى كل أمل في ذلك إلى هباء.

لكن حتى من هذا التفكير والتقويض للعالم التاريخي نتج أخيراً عند بايل مفهوم كلي جديد، إيجابي وجدّ مشمر. إن الأجزاء تعود لتتجمع ثانية متبلورة حول نواة مشتركة. وهي نواة تنشأ من كون بايل لا يفهم طبيعة «الحقيقة» بالمعنى المادي فحسب، وإنما بالمعنى المنهجي أيضاً، ومن تحوّل هذه الطبيعة إلى مشكلة ليس من حيث المضمون فحسب، بل وقبل ذلك في المنهج أيضاً. وهي لم تكتسب أصلاتها ومعناها التاريخي العقلي إلا من خلال هذا التحوّل. من النادر أن تكون «واقعة» واحدة، مما جمع بايل في معجمه عبر عمل بطولي حقيقي، قادرة على أن تحظى اليوم بأي اهتمام من حيث مضمونها. مع ذلك فما يمنح هذا العمل قيمته الباقية هي أنه قبض على مفهوم الواقعي بكل إشكاليته. ما عاد بايل يتناول الوقائع الفردية على أنها حجارة بناء ثابتة يشيد المؤرخ بنيانه منها، فما كان يجذبه ويثير حماسه هو العمل الفكري الذي يجعلنا نحصل على حجارة البناء هذه. لقد عرض بايل الشروط التي يستند إليها الحكم على الحقيقة بكل تعقدها، وبوضوح غير مسبوق، وتحليل على درجة عالية من الدقة. وبهذه المعرفة فحسب أصبح بايل عالم منطقي للتاريخ. وفي ما يتعلق به، لم تعد «الواقعة» بداية المعرفة التاريخية، بل نهايتها بمعنى من المعاني، وهذا يعني «إلى المدى الذي يصح فيه شيء ما» (terminus ad aquem) وليس إلى «المدى الذي منه يبدأ شيء ما» (terminus a quo). ليست الواقعة منطلق بايل، بل هدفه. كان يريد أولاً شق الطريق الذي يستطيع أن يقود إلى «حقيقة الوقائع» (Wahrheit von Tatsachen). وينبغي لنا عدم الاعتقاد أننا قادرون على لمس هذه الحقيقة باليدين، أو إدراكها بالحواس المباشرة، إذ يمكن أن تكون نتيجة عملية فكرية فحسب لا نقل في تعقدها ودقتها وضبطها عن أشد عمليات التفكير الرياضية صعوبة؛ فنواة أي «حقيقة» تاريخية لا يمكن بحثها وانتزاعها إلا عبر التمييز الأكثر دقة، والفحص، والتقويم النقدي الدقيق جداً للشواهد الفردية. وتمثل القيمة الجوهرية لمفهوم بايل التاريخي في أنه لم يقدم هذا المطلب بطريقة

تجريدية فحسب، بل عاجله بشكل ملموس حتى أدق تفصيلاته أيضًا. ولم يسبق لأي عمل من قبل أن أجرى نقدًا صارمًا وعينياً للروايات التقليدية وبهذه الدرجة من الدقة البالغة. فقد كان بايل يتعقب مواطن النقص والغموض والتناقض في هذه الروايات بلا كلل. وفي هذا تتجلى عبقريته الحقيقية مؤرخًا، وهي عبقرية - ويا لها من مفارقة - لا تتمثل في اكتشاف الحقيقي وإنما في اكتشاف الزائف. ويتضح هذا بصورة مميزة في خطة المعجم الخارجية، وفي مفهومه الأدبي الأصلي. ولم يقصد بايل أصلًا أن يكون معجمه موسوعة للمعرفة، بل مسردًا للأخطاء. كتب بايل في إحدى رسائله الشخصية: «في شهر تشرين الثاني (نوفمبر) 1690 تقريبًا، خطرت لي فكرة وضع 'معجم نقدي' ينبغي أن يشتمل على مسرد للأخطاء التي وقع فيها مؤلفو المعاجم وغيرهم من المؤلفين، حيث ينبغي أن يوضع تحت اسم كل شخص أو مدينة سرد للأخطاء المتعلقة بذلك الشخص أو تلك المدينة»⁽³²¹⁾. ووجد تفوق بايل الفكري وبراعته العلمية والأدبية في هذا حقل العمل الملائم؛ ففي هذا النشاط كانت حماسته للصيد تحتفل بظفره الحقيقي، وكانت فرحة المستكشف تبلغ مداها عنده، حينما كان يتعقب ويكشف النقاب عن خطأ خفي ظل مستمرًا طوال قرون كاملة. أما مدى ضخامة هذا الخطأ، فقد كان سيان لديه، فما كان يعنيه هو وجود الخطأ ونوعيته. وينبغي تتبع الخطأ إلى آخر مخائيه واستئصاله، بصرف النظر إن كان موضوع هذا الخطأ كبيرًا أم صغيرًا، رفيعًا أم ضيعًا، مهمًا أم تافهًا. وكان هوس بايل النقدي يتركز على الأكثر تفاهة في محتواه، وحقيقة الأمر أن هذا الأشد تفاهة هو بالضبط ما كان يعيد إشعال حماسته من جديد دائمًا، فهنا بالضبط يتاح للمرء اكتشاف شكل الخطأ التاريخي على أكمل وجه، بغض النظر عن ماهيته، وهنا يمكن أن نرى كيف أن الخطأ الأقل أهمية قد يتضمن من خلال إعادة نشر الروايات واستنساخها إشارة إلى تزوير المكونات الحقيقية. لذلك يجب اكتشاف كل نوع من الأخطاء بعناية، وينبغي ألا يطاول السأم هذا العمل السلبي للمؤرخ في أي مكان، أو أن تجعله التفصيلات غير الواضحة يُحجِم عن مهمته. وينبغي عدم ترك أي تغيير في النقل يفلت من تمحيص المؤرخ، أو السماح بدخول أي اقتباس غير دقيق أو نقل من الذاكرة من دون الرجوع إلى المصادر الحقيقية⁽³²²⁾. بكل هذه المطالب أصبح بايل هو المؤسس الحقيقي لـ «الدقة» التاريخية التي كانت في منجزه الفلسفي وسيلة فحسب وليست هدفًا. وإذا أردنا إدراك الهدف الفعلي لمفهوم بايل عن التاريخ، فعلينا مقارنة عمله بالمحاولة الأخيرة الكبرى لمفهوم التاريخ ولإنشاء تاريخ لاهوتي خالص مثلما ظهرت عند بوسويه (Bossuet) في مقالة في التاريخ العالمي (*Discours sur l'histoire universelle*). ومرة أخرى تقدّم لنا هنا خطة شاملة كبرى ورفيعة في نوعها للتاريخ، ويُنهض بتأويل ديني عالمي للتاريخ. لكن هذا البناء الجريء الذي صُمم هنا، يقف بالطبع على قدمين من صلصال، من حيث أسسه التجريبية ومن حيث حقائقه البحتة التي يستند إليها، لأن صحة هذه الحقائق لا يمكن تأكيدها إلا من خلال استدلال منطقي مغلق. وفي ما يتعلق ببوسويه، فإن كل سلطة للحقيقي، أي للواقع التاريخي، تأسس على سلطة

الكتاب المقدس، لكن وجب عليه أن يدعم سلطة الكتاب المقدس هذه مرة ثانية بسلطة الكنيسة، أي من طريق الرواية. وهكذا تتحول الرواية إلى أساس لليقين التاريخي كله، غير أن محتواها الخاص وقيمتها الخاصة لا يمكن تأسيسها إلا على شواهد تاريخية وإثباتها من خلال هذه الشواهد. لقد كان بايل أول مفكر حديث يعرّي هذا الاستدلال المغلق بدقة لا تلوي على شيء، وكان يشير باستمرار إلى عواقبه الكارثية. وحقق للتاريخ في هذا الجانب إنجازًا يكاد لا يقل أهمية عما حققه غاليلي في العلم الطبيعي. وتمامًا مثلما طالب غاليلي من أجل فهم ظواهر الطبيعة وتفسيرها بمعزل عن كلمة الكتاب المقدس، وتمامًا مثلما طبّق هذا المطلب وبرّره منهجيًا، هكذا طبقه بايل في ميدان التاريخ. لقد كان بايل أول من اضطلع، مثلما يمكن القول، بـ «الثورة الكوبرنيكية» داخل علم التاريخ؛ فهو ما عاد يقيم «حقيقة» التاريخ على أي مكوّن موضوعي مقدّم دوغمائيًا يراه في الكتاب المقدس أو في عقيدة الكنيسة، وإنما كان يعود إلى المصادر والشروط الذاتية لهذه الحقيقة. لقد أخذ نقد المصادر التاريخية، الذي كان هدفه الأوحيد في البداية، يتوسع على يديه كلما تقدم، حتى بات ذلك نوعًا من «نقد العقل التاريخي». وفي نظر بايل، لا يوجد ما هو أشد ضلالًا وأعتى خطرًا من التحيز، ومن إمكان قبول الحقيقة التاريخية أو وجوب قبولها ببساطة مثل قطعة عملة مسكوكة من حيث صديقتها وصحتها. وهي بالأحرى مهمة العقل، في أن يطبع ذلك بطابعه، ويختبر كل حالة دائيًا من جديد على حدة بالمقدار الأكبر من العناية:

«هل هناك، إذًا، ربح صادق

في ما يقول الفم للأذن؟

الرواية، أيها المغفل،

هي في الحقيقة وهم كاذب!

العقل وحده قادر على إنقاذك من سلاسل الإيها

العقل الذي تخليت عنه»⁽³²³⁾.

ربما تمثّل كلمات غوته هذه من الديوان الغربي - الشرقي (*West-Östlicher Divan*) التعبير الأكثر وضوحًا وجلاءً عن مساهمة بايل واتجاهه الحقيقي، إذ كان عقله التحليلي الحاد الذي لا يقبل المساومة هو من حرّر التاريخ نهائيًا من قيود المعتد، وأقامه على أساس منهجي مستقل. وقد بدأ هنا بنقد الرواية اللاهوتية، لكنه لم يكتف بالوقوف عند ذلك، بل بسط بحثه على التاريخ الدنيوي بأكمله. وبهذا أصبح بايل مهّدًا للطريق أمام القرن الثامن عشر الذي لم يجد في المعجم التاريخي النقدي كنزًا معرفيًا لا ينضب فحسب، بل تمرينًا فكريًا دياكتيكيًا منقطع النظير أيضًا. ففي هذا

المعجم تعلمت فلسفة التنوير طرح أسئلتها الخاصة، ووجدت أن السلاح الذي يجب استخدامه لتحرير الوعي التاريخي تم شحذه. ولم يصبح بايل منطقي علم التاريخ الجديد فحسب، بل رائده الأخلاقي أيضًا. إنه المشر بالناقب التاريخية الحقيقية كلها وبتجسيدها الحي، إذ كان يعلن دائمًا أنه لا يجوز لمس التاريخ إلا بيدنين نظيفتين، ولا تجوز إعاقة عرضه بأحكام مسبقة أو تحريفه من خلال تحييز مذهبي أو سياسي⁽³²⁴⁾. «إن كل من يعرف قوانين التاريخ سوف يعترف بأن المؤرخ الذي يسعى إلى أداء واجباته بأمانة، عليه أن يضع نفسه، بمقدار ما يكون ذلك ممكنًا، موضع الرواقي الذي لا يسمح لأي شغف بأن يحركه. يجب عليه الإعراض عن كل شيء آخر سوى الاهتمام بالحقيقة التي عليه أن يضحى من أجلها بكل استياء سببه ظلم، أو باستذكار فضل، بل حتى بحبه لوطنه نفسه أيضًا. عليه أن ينسى أنه ينتمي إلى بلد معين، وأنه ترعرع في طائفة معينة، أو أنه مدين بالشكر لهذا أو ذاك، وبأن هذا أو هذه هما والداه، أو من أصدقائه. إن المؤرخ في ذاته هو مثل «ملكي صادق»⁽³²⁵⁾ بلا أب ولا أم ولا نسب. وإذا سئل من أي البلاد هو فعليه أن يجيب: «إنني لست فرنسيًا أو ألمانيًا، ولست إنكليزيًا أو إسبانيًا، وإنما أنا مواطن عالمي، ولا أعمل في خدمة القيصر أو في خدمة ملك فرنسا، بل حصريًا في خدمة الحقيقة، فهي ملكتي الوحيدة التي أقسمت لها يمين الطاعة»⁽³²⁶⁾. هذه المبادئ وهذه الأوامر الأخلاقية التي تستند إليها، أصبح بايل القائد الفكري للتنوير، بل سبق التنوير في مفهومه عن التاريخ العام من زاوية المواطنة العالمية الذي جسده في عمله الذي كان بدوره أول مثال كلاسيكي وأول أنموذج لهذا المفهوم.

- 2 -

لم يقدم بايل فلسفة تاريخ بالمعنى الحقيقي، إذ لم يكن بقادر، نظرًا إلى مفهومه العام للتاريخ ومقدماته المنهجية، على السعي إلى مثل هذا الهدف. وكان أول من أشار إلى طريق فلسفة التاريخ هذه في القرن الثامن عشر هو جيامباتيستا فيكو (Giambattista Vico) في عمله مبادئ علم جديد للطبيعة العامة للأمم (*Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*) الذي كان أول مشروع منهجي لفلسفة التاريخ. لكن هذا العمل الذي وضع قصدًا ليكون نقيضًا لديكارت وإخراج العقلانية من التاريخ، وكان يستند إلى «منطق الخيال» بدلًا من استناده إلى منطق المفاهيم «الواضحة الجلية»، لم يكن له أي تأثير في فلسفة التنوير، لأنه بقي في الظلام حتى جاء هيردر ووضعه تحت الضوء من جديد. أما ضمن فلسفة التنوير، فكانت المحاولة الأولى الحاسمة لإرساء أسس لفلسفة التاريخ قد نهض بها مونتسكيو الذي كان كتابه روح القوانين (*Esprit des lois*) يؤشر إلى حقبة جديدة من هذه الناحية. وهذا العمل لم ينشأ من اهتمام تاريخي مباشر، إذ ظل الاهتمام بالتفصيلات الواقعية والابتهاج بها، مثلما كان الحال لدى بايل، غريبًا على

مونتسكيو. وعنوان كتاب مونتسكيو يثي منذ البداية بأن اهتمامه يتعلق بروح القوانين وليس بالوقائع. ولم يكن سعي مونتسكيو إلى الوقائع وتمحيصها واختبارها من أجلها هي ذاتها وإنما من أجل القوانين التي تتمثل فيها وتعبر عن نفسها من خلالها. فنحن لا نستطيع إدراك هذه القوانين إلا في المادة الملموسة، فهي لا تتجلى إلا فيها، ولا يمكن إثباتها إلا من طريقها. لكن من ناحية أخرى، لا تكتسب هذه المادة شكلها الفعلي ومعناها إلا حين نستخدمها مثلاً أو أنموذجاً للسياقات العامة. وقد أبدى مونتسكيو، مثله في ذلك مثل بايل، شغفاً شديداً بالتفصيلات التي كان يسعى إلى إيضاحها من خلال دراسات شاملة وأسفار متواصلة. كانت بهجته بالخالص كبيرة جداً، حتى أن رسم الجزئيات وإضافة النواذر التي أدخلها في عرضه جعلت الخطوط الكبرى لأفكاره تنمو بإفراط ما هدد بجعل تمييزها أمراً غير ممكن. إلا أن هذه الغزارة في المحتوى كلها كان يسيطر عليها ويتحكم بها مبدأ مفاهيمي صارم. يقول في مقدمته لهذا الكتاب: «لقد شرعت في اختبار البشر، وأمنت بأن قوانينهم وأعرافهم ذات النوع اللانهاي لم يتم التحكم بها تعسفياً أو بطريقة مزاجية. لقد وضعت المبادئ ورأيت كيف أن الحالات الفردية تنطبق عليها وكأننا من تلقاء ذاتها. وليس تاريخ جميع الأمم سوى نتيجة عامة لهذه المبادئ، وكل قانون خاص يرتبط بقانون عام أو يعتمد عليه»⁽³²⁷⁾.

هكذا، لم تعد الواقعية (Faktizität) في ذاتها الهدف الرئيس لبحث مونتسكيو، فهي ليست سوى الوسيلة التي ينبغي أن يمرّ من خلالها، كي يصل إلى فهم شيء آخر يسعى إليه ويبحث عنه. ويمكن القول إن مونتسكيو كان المفكر الأول الذي استوعب مفهوم «الأنموذج المثالي» التاريخي وعبر عنه بوضوح. إن «روح القوانين» هو مذهب سياسي سوسولوجي تعليمي عن النماذج. وما ينبغي إبرازه هنا وإثباته بدقة، هو أن أشكال الحكم التي نطلق عليها جمهورية، أرستقراطية، ملكية، استبدادية ليست مجرد تجمعات من الخصائص الفردية التي قامت صدفة، بل إن كل شكل من هذه الأشكال، مثلما تكون مسبقاً، هو تعبير عن تركيب معين. هذا التركيب يظل خفياً علينا بطبيعة الحال، ما دمنا واقفين عند رصد الظواهر السياسية والاجتماعية فحسب. فهنا، لا يشبه أي شكل من هذه الأشكال غيره، وهنا نرى أمامنا تبايناً تاماً وتنوعاً لا حدود له تقريباً. غير أن هذا الوهم يتبدد حالما نتعلم الرجوع من الظواهر إلى المبادئ، ومن تنوع الأشكال التجريبية إلى القوى التكوينية. يمكننا الآن أن نميّز بين جميع أشكال الجمهوريات أنموذج الجمهورية، وبين ما لا يحصى من الملكيات أنموذج الملكية. ويحاول مونتسكيو بصورة تفصيلية أن يبيّن أن المبدأ الذي تقوم عليه الجمهورية وتدين له بوجودها، هو «الفضيلة» المدنية، في حين تستند الملكية إلى مبدأ الشرف، ويقوم الاستبداد على الخوف. وهنا نرى أن الفارق الجوهرى بين أشكال الحكم هو فارق في الدوافع، في الخفقات الروحية - الأخلاقية التي تشكّل المجتمع وتحركه. يكتب مونتسكيو موضحاً: «بين طبيعة شكل معين من أشكال الدولة ومبدئه، يكمن الفارق الذي يجعل طبيعته على

ما هي عليه، في حين أن المبدأ الذي تقوم عليه الدولة هو ما يحدد سلوكها. تتمثل الطبيعة هنا في الهيكل الاجتماعي للدولة، بينما يتمثل المبدأ في العاطفة التي تحركها»⁽³²⁸⁾. ويدرك مونتسكيو إدراكًا تامًا الطبيعة المنطقية الغريبة المدرجة على هذا النحو في هذه المفاهيم الأساسية؛ فهو لا يرى فيها مطلقًا مفهومات تجريدية بحتة تمتلك انتظامًا عامًا، وتسعى فحسب إلى إظهار خصائص مشتركة بعينها والالتزام بها، مثلما عليه الحال في الظواهر الفعلية. فهو بالأحرى يسعى متجاوزًا هذه العمومية التجريبية إلى تأسيس عالمية المعنى، الذي يجد التعبير عنه في كل شكل من أشكال الدولة؛ إنه يسعى إلى استنباط القاعدة الداخلية التي تتحكم بهذه الأشكال وتقودها. أما عدم التعبير عن هذه القاعدة تعبيرًا تامًا، في شكل خاص من أشكال الحكم، أو عدم تحققها تمامًا وعلى نحو كامل في أي حالة تاريخية، فلا يقلل من أهميتها في أي حال. وإذا كان مونتسكيو يعين لكل شكل من أشكال الدولة مبدأه الخاص، فيجعل طبيعة الجمهورية تستند إلى مبدأ الفضيلة، والملكية إلى مبدأ الشرف... إلخ، فلا يجوز الخلط بتاتًا بين هذه الطبيعة والوجود التجريبي للموس، لأن هذه الطبيعة تعبير عن مثال أكثر مما هي تعبير عن واقع⁽³²⁹⁾. واستنادًا إلى ذلك، لا تصلح الاعتراضات التي يمكن رفعها ضد تطبيق نظام مونتسكيو، بالضرورة، للاعتراض على أفكاره الأساسية. وقد يبدو اليوم أن الأساس الذي يقيم عليه مونتسكيو هذا النظام لا يزال غير كامل تمامًا، بالنظر إلى التوسع في الأفق التاريخي وازدياد دقة الأسئلة السوسولوجية المطروحة. لكن هذا لا ينفي أن مونتسكيو توصل في الحقيقة إلى مبدأ جديد مثمر، وأنه أسس منهجية جديدة للعلوم الاجتماعية. إن منهج «الأنموذج المثالي» الذي عرضه وطبقه على نحو فعال ما عاد في حد ذاته موجودًا على الإطلاق، فهو لم يصل إلى تطوره الكامل إلا في علم اجتماع القرنين التاسع عشر والعشرين. وقد أسس مونتسكيو على هذا المنهج المذهب الذي يرى أن جميع المكونات التي تشكل مجتمعًا معينًا ترتبط معًا في علاقة تبادلية وثيقة؛ فهي ليست مجرد مكونات لمجموع، بل قوى متعاشقة، يعتمد تأثيرها المتبادل على شكل التكوين الكلي. ويظهر هذا التفاعل والنسق التكويني حتى في أدق التفاصيل. إن أسلوب التربية، والممارسة القانونية، وشكل الزواج والعائلة، ونظام السياسة الداخلية والخارجية بأكمله... ذلك كله يعتمد على الشكل الأساسي للدولة على نحو محدد، ولا يمكن أن يتغير بطريقة اعتسافية من دون أن يؤثر في الشكل الكلي إلى أن يفككه في نهاية الأمر. وفساد أي مجتمع لا يبدأ أولًا في المؤسسات الفردية، وإنما يبدأ بخراب مبادئه الداخلية: «إن فساد أي حكم يبدأ دائمًا تقريبًا بفساد مبادئه الداخلية»⁽³³⁰⁾. وإذا استمر الحفاظ على مبدأ شكل من أشكال الدولة في ذاته، فإن هذه الدولة نفسها تظل معافاة ولن يكون هناك ما تحشاه، بل حتى أن النقص في بعض المؤسسات والقوانين لن يضرها. في المقابل، أي في حالة انحلال المبدأ ووهن القوة الداخلية المحركة، لا يمكن القوانين تقديم أي حماية. «إذا طاول الفساد مبادئ إحدى الحكومات، يغدو أفضل القوانين سيئًا وينقلب ضد الدولة، وإذا كانت الدولة معافاة يكون

للقوانين السيئة تأثير القوانين الجيدة. ترفع قوة المبادئ كل شيء معها... ولن تكون بضعة قوانين صالحة إذا فقدت الدولة مبادئها، ومثلما قال أبيقور في الحديث عن الثراء: ليست الخمرة هي التي فسدت، بل الإناء»⁽³³¹⁾.

بذلك كله رُسمت الخطوط العريضة لفلسفة السياسة، لكن بذلك وحده لم تُرسَ هنا أسس فلسفة تاريخ. إن النماذج المثالية التي وضعها مونتسكيو هي أشكال سكونية بحتة، تقدم مبدأ توضيحياً لوجود الهيئة الاجتماعية، غير أنها لا تتضمن أي وسيلة كي تجعل الطريقة التي تجري بها العملية واضحة ومرئية لنا. لكن مونتسكيو لا يراوده أي شك في إمكان بسط منهجه على هذه المشكلة أيضاً، وفي أن هذا المنهج سيكون نافعاً ومثمراً لها. فمثلما كان على قناعة بأن الواقع ليس مجرد مجموع، فهو على قناعة أيضاً بأن سيرورة الحدث ليست محض نتاج من الوقائع غير المترابطة، بل يمكن إثبات أنها تتضمن اتجاهات أساسية نمطية محددة. وقد يبدو من الخارج، بطبيعة الحال، أن ما نطلق عليه «تاريخاً»، قد لا يشتمل في أي مكان على مثل هذه الاتجاهات، وأنه قد يبدو وكأنه تشابك من «المصادفات». لكن هذا الوهم يختفي كلما تغلغنا من سطح الظواهر إلى عمقها الحقيقي. تنحل هنا الفوضى وتعارض الأحداث الفردية، ويمكن إرجاع الظواهر إلى «أساس محدد يجعلها قابلة للتفسير والفهم». يقول مونتسكيو في افتتاحية كتابه: «هؤلاء الذين قالوا إن قدرًا أعمى هو ما يقرر كل أحداث العالم، نطقوا بسخافة كبيرة، فأبي سخافة يمكن أن تكون أشد من الافتراض بأن قدرًا أعمى أتى بكائن ذكي؟ هناك إذا سبب أصلي (une raison primitive). أما القوانين، فهي العلاقات التي تربط بين هذا السبب والأفراد، وهي أيضاً العلاقات القائمة بين هؤلاء الأفراد أنفسهم»⁽³³²⁾. غالبًا ما يبدو، بطبيعة الحال، أن ما يحدد مصير شعب من الشعوب هو محض صدفة تقرر أيضًا ارتقاءه أو انحطاطه. لكن النظرة الدقيقة المتعمقة تكشف عن صورة أخرى. «ليست الصدفة هي ما يحكم العالم [...] هناك أسباب عامة، فكرية ومادية أيضًا، فاعلة في شؤون الدولة كلها، تعمل على ازدهارها والحفاظ عليها، أو على خرابها. وجميع الحوادث الفردية خاضعة لهذه الأسباب، وإذا كانت صدفة معركة واحدة، أي سبب خاص، أدى إلى دمار الدولة، فإن ذلك يعني وجود سبب عام أدى إلى دمار هذه الدولة في معركة واحدة. وباختصار: إن الوضع العام هو ما يحدد المصير الخاص والأحداث»⁽³³³⁾. كذلك تؤثر الظروف المادية في هذا الوضع العام: كان مونتسكيو من أوائل الذين نبهوا إلى أهمية هذه الظروف، ومن أوائل الذين أثبتوا الارتباط بين شكل الدولة وقوانينها من جهة، وطبيعة مناخها وأرضها من جهة أخرى. لكنه هنا أيضًا يرفض الاشتقاق البسيط من العوامل المادية، وهنا أيضًا يخضع الأسباب المادية للأسباب الفكرية؛ فبالطبع ليس كل مناخ وكل أرض صالحان لشكل محدد من أشكال الدولة، أو أن هذا الشكل ممكن فيها، لكن من الناحية الأخرى هذا الشكل ليس مجرد حاصل للعوامل المادية، حيث يمكن رسمه وتحديده مسبقًا انطلاقًا من هذه العوامل. ومهمة المشرعين هنا هي بالأحرى إنشاء

علاقة ملائمة وصحية بين شكل الحكم والظروف المادية. المرعون السيئون هم أولئك الذين يستسلمون لظروف المناخ السيئة، والجيدون هم أولئك الذين يتعرفون إلى سيئات المناخ ويوجهونها بالقوى العقلية والأخلاقية. «كلما سببت الظروف المادية خمولا في البشر، يجب على الظروف الأخلاقية أن تبعدهم عن هذا الوضع»⁽³³⁴⁾. إن الإنسان لا يخضع ببساطة لقوى الطبيعة، فهو يتعرف إلى هذه القوى ويتمكن من تحويلها، بفضل هذه المعرفة، إلى خدمة أهدافه الخاصة، وإلى تحقيق التوازن الذي يضمن الحفاظ على المجتمع. «إذا كان صحيحا أن العقلية والعواطف تختلف تماما باختلاف المناخات، فيجب أن تراعي القوانين هذه الاختلافات في العقلية والعواطف وتكون ملائمة لها»⁽³³⁵⁾. يتبين من المسار والهدف العامين لتاريخ البشرية أن هناك قانونا مائلا في الصرامة واليقين لقانون الطبيعة. في مرحلة التطور التي نمر بها يفتقر العالم الأخلاقي، بالطبع، إلى نظام العالم المادي. فعلى الرغم من أن العالم الأخلاقي لديه أيضا قوانينه المحددة الثابتة، إلا أننا - كما يبدو - لا نتبعها بإصرار، مثلما تتبع الطبيعة المادية قوانينها. والسبب في ذلك هو أن الأفراد الذين أتوا عقلا محدودون في عددهم، لذلك يخضعون للخطأ ويتصرفون وفقا لنظرتهم وإرادتهم الخاصة فحسب، فهم لا يمثلون على نحو ثابت للقوانين الأساسية والقواعد التي وضعوها بأنفسهم⁽³³⁶⁾. لكن مونتسكيو هنا أيضا هو ابن عصره؛ فهو مفكر تنوير حقيقي، ينتظر من تقدم المعرفة نظاما جديدا للأخلاق، وتوجهها جديدا شاملا لتاريخ البشرية السياسي والاجتماعي. وهذا ما قاده إلى فلسفة التاريخ: فانطلاقا من معرفة المبادئ العامة والقوى المحركة للتاريخ، كان يتطلع إلى إمكان التحكم به بصورة أكيدة مستقبلا. إن الإنسان لا يخضع ببساطة لضرورة الطبيعة، بل هو قادر على صنع مصيره بشكل حر وينبغي أن يفعل ذلك، وعليه أن يكسب بنفسه المستقبل الذي خصص له. لكن الرغبة وحدها تظل عاجزة، إذا لم تسترشد برأي أكيد وتستند إليه. ولا يمكن مثل هذا الرأي أن ينتج إلا من الاتحاد بين جميع قوى العقل واجتماعها معا؛ إنه يتطلب القدر الأكبر من الملاحظة الدقيقة للتفصيلات التجريبية والتاريخية، مثلما يفعل التحليل المفاهيمي المحض، حين يقدم لنا «الإمكانات» المختلفة، ويميز بينها تمييزا واضحا. وكان مونتسكيو بارعا بالمستوى نفسه في حل المشكلتين. ومن بين جميع المفكرين في وسطه، كان هو الوحيد الذي يمتلك الحس التاريخي العميق، والحُدس الصحيح لتنوع أشكال الظواهر التاريخية، وقد قال مرة عن نفسه، إنه حينما تحدث عن تاريخ العصور القديمة، حاول أن يتمم روح تلك العصور، وأن يجعل من نفسه إنسانا من ذلك الزمن القديم⁽³³⁷⁾. لقد دمه النظرة في الخاص وهذا العشق للتفصيلات، حتى في أعماله النظرية المحض، من أي عقائدية (Doktrinarismus) بعيدة من الواقع العملي. واستطاع دائما الوقوف بنجاح ضد أي تمثيل نماذجي تجريدي، وضد أي اختزال لمجموعة متنوعة من الأشكال في أنموذج جامد واحد. ويقدم كتاب روح القوانين توصيفا دقيقا لهذا الأمر. يقول في وصفه الدستور الإنكليزي الذي مجده مونتسكيو بوصفه أنموذجا سياسيا،

مؤكدًا مع ذلك استبعاد فرض هذا الشكل على بلدان أخرى أو الزعم أنه المعيار الأوحده: «كيف يمكنني القول، أنا الذي يؤمن بأن الإفراط في العقل ليس مرغوبًا فيه دائمًا، أن البشر يتكيفون بشكل دائم تقريبًا مع الوسطية أكثر مما يتكيفون مع التطرف؟»⁽³³⁸⁾. هكذا يسعى دائمًا حتى في عمله النظري المحض للوصول إلى الطريق «الوسط»، وتحديدده واكتشافه بين «التجربة» و«العقل». ويعود الفضل إلى موهبته في أن عمله هذا قد تخطى بعيدًا في تأثيره دائرة «فلسفة التنوير» الضيقة، فهو لم يتحول إلى أنموذج ومثال لفهم التاريخ عند الموسوعيين فحسب، بل استطاع كذلك أن يجذب إلى جانبه أكثر خصوم هذا الفهم ومنتقديه حدة: لقد عارض هيردر منهجية مونتسكيو ومقدماته المنطقية، لكنه أعجب أيضًا بعمله «النبييل العملاق» وسعى للاقتداء به في كتاباته⁽³³⁹⁾.

— 3 —

عندما نشر لسينغ في عام 1753 مراجعة نقدية عن مقالة في الأخلاق فولتير في صحيفة *Vossischen Zeitung*⁽³⁴⁰⁾، بدأ هذه المراجعة بمقولة أن الانشغال الأكثر نيلًا للإنسانية هو الانشغال بالإنسان، لكن الانشغال بدراسة هذا الموضوع ينبغي أن يتم «بطريقة مزدوجة». «إما أن نلظر إلى الإنسان بصفته الفردية، وإما إلى الإنسانية عمومًا. في الحالة الأولى، يكون مطلب الانشغال الأكثر نيلًا صعب التحقيق، فحين نعرف البشر أفرادًا فإذا نعرف؟ حمقى وأشرارًا. [...] أما النظر إلى الإنسان عمومًا فهو مختلف جذريًا، لأنه يكشف عن شيء عظيم وعن الأصل الإلهي له. فنحن نرى فحسب ما هي الإنجازات التي حققها الإنسان، وكيف يوسع يومياً من حدود عقله، وأي حكمة تسود في قوانينه، وأي نشاط تعكس آثاره. [...] ولم ينشغل إلى اليوم أي مؤلف بهذا الموضوع خصوصًا، لذلك يستطيع هذا العمل [مقالة في الأخلاق] الادعاء بحق «أنني كنت أول من عبر هذه الحجره الفارغة بخطوات حرة»⁽³⁴¹⁾ (Libera per vacuum posui vestigia princeps).

بهذه العبارات يُقر لسينغ، الذي كان أكبر خصم فولتير وأشد منتقديه حدة في القرن الثامن عشر، بأهمية عمل فولتير مدليًا باعتراف فيه حقه. ووصل لسينغ حالًا إلى النقطة الجوهرية، ووصف الاتجاه الأساس للعمل. كان مقصد فولتير يتمثل بالفعل في الارتفاع بالتاريخ عما هو «إنساني جدًّا» وعرضي وفردى، فهو لم يسع إلى وصف الخاص والفريد من نوعه وإنما سعى إلى إبراز «روح العصر» و«روح الأمم». لم يكن ما يعنيه تتابع الوقائع، بل تطور الثقافة والارتباط الداخلي بين مكوناتها الفردية. كانت الصيغة الأولى من المقالة مخصصة، مثلما نخبرنا فولتير، للمركبة دو شاتليه التي اشتكت من حالة المعرفة التاريخية مقارنة بحالة البحث في العلم الطبيعي، فمثلما كان ممكنًا في العلم النيوتني اختزال الحقائق في قوانين، ينبغي أن يكون ذلك ممكنًا أيضًا في

كتابة التاريخ. لكن هنا أيضًا لا يمكن التفكير في اكتشاف أي قانون إلى أن يتم إيجاد نقطة ثابتة في الظواهر المتدفقة. غير أن هذا العنصر غير القابل للتغير والمتطابق ذاتيًا بصورة دائمة، لا يمكن العثور عليه في مسار المصير البشري المتغير والقابل للتغير بصورة لامتناهيّة، وإذا أمكن العثور عليه بالمطلق يكون ذلك في الطبيعة الإنسانية نفسها، لذا ينبغي أن نتوقف في التاريخ عن قصر الاهتمام بالوقائع السياسية وازدهار الممالك الكبرى وأفولها وإطاحة العروش، وأن نهتم عوضًا عن ذلك بالإنسانية. إن عبارة «أنا إنسان» (homo sum) ينبغي أن تكون شعار كل مؤرخ، لكن بدلًا من ذلك لم يفعل أغلبية المؤرخين شيئًا غير وصف المعارك. إن الموضوع الحقيقي للتاريخ هو تاريخ العقل، وليس تاريخ تفصيلات وقائع كانت مشوهة في الأغلب. «بدلًا من مراكمة وفرة هائلة من الوقائع التي تلغي إحداها الأخرى وتطمسها دائميًا، ينبغي فحسب اختيار الأكثر أهمية والأكثر يقينًا، كي نضع في يد القارئ خيطًا يقوده إلى حيث يكون قادرًا على تكوين حكم في انطماس العقل الإنساني وإعادة ولادته وتقدمه، وبذلك يمكن القارئ التعرف إلى طبائع الشعوب وعاداتها»⁽³⁴²⁾.

ينظر فولتير إلى ما يهيمن على كتابة التاريخ من مفهوم وتأويل أسطوريين من جهة، وتمجيد للأبطال من جهة أخرى، على أنها المرضان الحقيقيان اللذان أصابا عملية التأريخ السائدة حتى الآن. وكل من هذين المرضين يشبه الآخر، وهما ليسا سوى تعبير عن النقص الأساسي نفسه؛ فمن أسطورة التاريخ نشأ تمجيد الأبطال، أي عبادة القادة والحكام، ومن خلال هذه الأسطورة يتلقى تمجيد الأبطال مددًا جديدًا باستمرار.

«لا أحب الأبطال، فهم يصنعون الكثير من الأنقاض

وأمقت هؤلاء الفاتحين، الذين هم الأعداء الفخورون لأنفسهم

الذين في فطائع القتال

قد وجدوا السعادة الكبرى،

ويبحثون عن الموت في كل مكان، ويحرضون

على أن يجعلوا مئة ألف من البشر مثلهم، يعانون.

كلما ازداد بريق مجدهم، ازداد مقدار مقتهم».

هكذا كتب فولتير إلى فريدريك الكبير في رسالة وجهها إليه، بعد انتصاره في كوتوزيتس⁽³⁴³⁾ (Chotusitz). وعلى هذا النحو يجري الآن بوعي منهجي مقصود نقل مركز ثقل التاريخ من التاريخ السياسي إلى تاريخ عقلي خالص. وفي هذا تكمن النزعة الأساسية التي تميّز بوضوح فولتير عن مونتسكيو. فقد ظهر عملاهما مقالة في الأخلاق وروح القوانين في الوقت ذاته تقريبًا ونتيجة

لظروف ثقافية متشابهة، بيد أن كلاً منهما كان يتبع هدفاً مختلفاً. يرى مونتكيو أن الأحداث السياسية كانت وتظل مركز العالم التاريخي: فالدولة هي الموضوع الحقيقي، بل الأوحد للتاريخ العالمي، وروح التاريخ متطابقة مع «روح القوانين». وعلى العكس من ذلك، أخذ مفهوم العقل المجال الأكبر عند فولتير، الذي كان يرى أن هذا المفهوم يشمل كامل الأحداث الداخلية، وكامل التحولات التي على البشرية أن تمر بها قبل أن تتمكن من الوصول إلى معرفة حقيقية بذاتها. تتمثل المهمة الأساس التي تصدى لها كتاب مقالة في الأخلاق، في إظهار التقدم التدريجي نحو هذا الهدف، وتجاوز العقبات التي تعترض الطريق إليه. وإذا اقتصرنا على أخذ التطورات السياسية وحدها في الحسبان، فلن نتحقق هذه المهمة، وهي قابلة للتحقق فقط حين نشمل في ذلك أيضاً تطور الدين والفن والعلم والفلسفة، وحين نرسم على هذا النحو صورة كلية لكل مرحلة من مراحل التطور التي توجب على العقل الإنساني أن يمر فيها ويتخطاها كي يصل إلى شكله الحالي.

يضعنا فولتير بهذه الخطة الأساسية لمفهومه عن التاريخ أمام سؤال صعب. فحين نتعمق في هذا المفهوم ونحلل المقدمات الأولى التي يستند إليها، نجد أنفسنا في مواجهة معضلة غريبة، أن فولتير هو الرائد المتحمس لفكرة التقدم: هذه الفكرة بالذات هي ما منحه ذلك التأثير القوي في عصره وفي الأجيال التالية. ويعد كتاب كوندورسيه مخططاً لصورة تاريخية عن تقدم العقل الإنساني (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*) استكمالاً مباشراً لأفكار فولتير ومبادئه. وهنا يجب طرح السؤال الآتي: كيف يمكن التوفيق بين اعتقاد فولتير بتقدم الإنسانية وبين قناعته التي لا تقل قوة بأن البشرية كانت «من حيث الأساس» هي نفسها دائماً، وأن «طبيعتها» الحقيقية لم تتغير؟ وإذا كانت هذه المقدمة صحيحة، فإن الجوهر الحقيقي للعقل يظل في معزل عن التطور التاريخي، ولن يكون لهذا التطور تأثير في العمق الحقيقي للعقل. ومن يتمكن من التمييز بين سطح الحدث التاريخي، ونواته، يعرف أن القوى ذاتها هي ما يهيمن دائماً على التاريخ ويوجه مساره. يتمسك فولتير باستمرار بهذا المفهوم للتاريخ الذي جاءت به النهضة، وكان يمثل موقف مكيا فيلي ولودوفيكو فيشس⁽³⁴⁴⁾ (Lodovico Vives)، وعبر عن هذا الموقف بوضوح وبشكل مباشر في مواقع كثيرة من عمله التاريخي. وفي نهاية مقالة في الأخلاق يجمل النتيجة الكلية لعمله هذا على النحو الآتي: «يتبين من هذا العرض أن كل ما ينتمي إلى الطبيعة الإنسانية على نحو قوي يبقى هو نفسه دائماً من أقصى العالم إلى أقصاه، وأن كل ما يمكن أن يرتبط بالعادة يكون مختلفاً، وإذا وقع فيه تشابه فذلك محض صدفة. إن مملكة العادة أكبر بكثير من مملكة الطبيعة، فهي تمتد لتشمل الأخلاق والأعراف وتضفي تنوعاً على مسرح الكون، أما الطبيعة فتضفي وحدة هناك، فهي تؤسس في كل مكان عدداً محدداً من المبادئ الثابتة: نتيجة لذلك يكون الأساس هو نفسه في كل مكان، في حين تنتج الثقافة ثماراً متنوعة»⁽³⁴⁵⁾. أما والحال كذلك، فهل يمكن إذاً أن توجد فلسفة للتاريخ بالمعنى الحقيقي؟ ألا يجتفي هنا هذا التغيير وهذا التطور الظاهريان، حالما ننفذ إلى ما وراء السطح البراق

للظواهر ونقرب من المبادئ الفعلية التي هي نفسها دائماً؟ ألا تكون المعرفة الفلسفية للسيرورة التاريخية إذن بمنزلة إلغاء لهذه السيرورة؟ هل يمكن هذا النوع المدهش أن يثير حساسة الفيلسوف حين يدرك أنه ليس سوى وهم، وحين يدرك أن هذا التنوع ليس نتيجة للطبيعة وإنما نتيجة للعادة؟ إن فلسفة فولتير التاريخية لا تقدم لنا إجابة شافية عن جميع هذه الأسئلة. أما الحل غير المباشر الذي يضعه كتاب مقالة في الأخلاق أماننا، فيتمثل في أن هذا العمل لم يبق متوقفاً عند عرض الوقائع الخالصة، بل كان يربط هذا العرض مباشرة بتحليل فكري للظواهر، كي يميز من خلال هذا التحليل بين العرضي والضروري، وبين الدائم والموقت. من هذه الزاوية، ينظر فولتير إلى عمل المؤرخ تماماً مثلما ينظر إلى عمل الباحث الطبيعي. فعالم الطبيعة والمؤرخ لها المهمة ذاتها؛ فهما يبحثان عن القانون الكامن في تحولات الظواهر وتشابكها. وهذا القانون ليس خطة إلهية، سواء في التاريخ أو في الطبيعة، تحدد لكل شيء خاص مكانه ضمن النظام الكلي. يجب علينا في المعرفة التاريخية، كما في المعرفة الطبيعية، التحلي عن الغائية⁽³⁴⁶⁾ الساذجة (naïve Teleologie). ورأى فولتير أن الغائية تتجسد في عمل

بوسويه مقالة في التاريخ العام، وأبدى إعجابه به بوصفه تحفة أدبية، أما ما انتقده فهو أن بوسويه كان دائماً يطلي الأحجار الزائفة بالذهب⁽³⁴⁷⁾. وهنا ينبغي للتأريخ الحقيقي، أي الكتابة النقدية للتاريخ، أن تقدم للتاريخ الخدمة ذاتها التي قدمتها الرياضيات للعلم الطبيعي. على هذه الكتابة أن تحرر التاريخ من سيطرة الغاية، وأن تحقّقه، أي ترجعه إلى الأسباب التجريبية. تماماً مثلما تحرر العلم الطبيعي من اللاهوت عبر معرفة القوانين الميكانيكية للظواهر، ينبغي أن يتحقق الأمر نفسه داخل العالم التاريخي من طريق علم النفس؛ فالتحليل السيكلولوجي هو ما يجدد في النهاية المعنى الحقيقي لفكرة التقدم، فهو يفسّر هذا المعنى ويرره من جهة، ويوضح حدوده من جهة أخرى، ويقصر تطبيقه على المجال الواقع ضمن هذه الحدود. فعلم النفس يبيّن أن الإنسانية لا يمكنها تحطّي حدود «طبيعتها»، لكن هذه الطبيعة لم تظهر هنا فجأة، بل كان عليها أن تتطور تدريجاً وتقاوم العقبات بحزم وثبات. لقد مُنح «العقل» للإنسان منذ البداية بوصفه قوة أساسية، وهو العقل نفسه دائماً وفي كل مكان. لكن العقل في جانبه الثابت والموحد هذا لا يعبر عن نفسه خارجياً، وإنما يختفي تحت وفرة من العادات والتقاليد ويتحمل عبء التحيزات. ويظهر التاريخ كيف تغلب العقل تدريجاً على هذه العقبات، وكيف أصبح ما هو عليه بحكم طبيعته. وهكذا لا يتعلق التقدم الحقيقي، بطبيعة الحال، بالعقل، وتالياً بالإنسانية، وإنما بإظهار العقل خارجياً على نحو موضوعي - تجريبي. ويكمن تماماً في هذا الإظهار للعقل وفي صيرورة العقل مفهومًا لذاته، المعنى الأساسي والحقيقي للعملية التاريخية. ليست مهمة التاريخ أن يطرح السؤال الميتافيزيقي عن أصل العقل، فليس في مقدوره الإجابة عن هذا السؤال، لأن العقل هو في ذاته فوق زمني، إنه شيء ضروري وأبدى، لا يمكن أن يكون موجهاً للسؤال عن الأصل. وكل ما يستطيع التاريخ إظهاره هو كيف

يتجلى هذا الكيان الأبدي في الزمن، وكيف يندرج في تيار الزمن ويكشف في هذا التيار على نحو يزداد نقاء وكمالاً عن شكله الأساسي والأصلي.

بهذا المفهوم الأساس وضع فولتير البرنامج النظري الذي صار من الآن فصاعداً متبعاً في كتابة التاريخ بأسرها في حقبة التنوير. بيد أن فولتير نفسه لم يستطع تنفيذ هذا البرنامج بصورة كاملة في مقالة في الأخلاق، لكن ينبغي عدم إرجاع هذا النقص في التطبيق، الذي يبدو واضحاً هنا، إلى الأفكار المنهجية الأساسية. وسوف يكون نقداً ناقصاً وعجولاً إذا أشرنا إلى مواطن القصور هذه بهدف البرهان على «لاتاريخية» التنوير المبدئية، ذلك لأن نقاط الضعف التي تنسب غالباً إلى فولتير مؤرخاً تتعلق بشخصيته ومزاجه أكثر مما تتعلق بمنهجه التاريخي. ففولتير لم يكن مبالاً إلى متابعة الدرب الهادئ للانشغال بالتاريخ حتى نهايته والبقاء فيه بهدوء وصبر. وحين كان فولتير ينشغل بالماضي، فهو لم يكن يفعل ذلك من أجل الماضي نفسه، بل من أجل الحاضر والمستقبل؛ فالتاريخ لم يكن هدفاً وإنما وسيلة، وسيلة العقل البشري للتربية الذاتية والتعلم الذاتي. لم يرد فولتير أن يتأمل ويبحث فحسب، بل كان يطالب، ويتوقع بشغف مضمون مطالبه مسبقاً. فهو لم يكن يعتقد أنه لا يزال على الطريق فحسب، وإنما رأى أنه قريب جداً من الهدف، وكان مفعماً بالتوقع والحماسة لبلوغ هذا الهدف بعد كثير من المشقة والتهيب. كان هذا المزاج الشخصي الأساسي وهذه الروح الشخصية يمتزجان دائماً في عرضه التاريخي. وكان هذا العرض يزداد كمالاً وإتقاناً كلما ازداد اكتشاف فولتير مثاله الخاص في الماضي، لذلك وصل هذا العرض إلى ذروته في كتابه عصر لويس الرابع عشر. صحيح أن فولتير كان قادراً على رؤية التاريخ ومعرفته بوضوح خارج هذا العصر، لكن الأحكام والتحيزات المتعلقة بعصور أخرى كانت متعجلة وملحة غالباً، ما يجعل من غير الممكن الوصول إلى مفهوم متروّ. غير أن اعتداد فولتير الفيلسوف بالعقل أضعف عمل فولتير المؤرخ، إذ كان اعتداده بالعقل يؤدي به باستمرار إلى أحكام مستعجلة وتحيزات، لذلك كان دائماً يعبر في عمله التاريخي عن الرأي القائل إن العصر الكلاسيكي للعقل لم يكن العصر الوسيط فحسب، وإنما العصور القديمة أيضاً التي حازت كثيراً من المديح، لتفوقها في الفطنة الحقيقية والمعرفة. وهنا يسقط فولتير في الغائبة الساذجة التي سبق أن رفضها ووقف ضدها بقوة كمنظري خالص. وكما يرى بوسويه مثاله اللاهوتي في التاريخ، يرى فولتير مثاله الفلسفي في التاريخ أيضاً، ومثلاً يتخذ بوسويه الكتاب المقدس معياراً يقيس به، يطبق فولتير معياره العقلي على الماضي رابط الجأش لا يلوي على شيء. ولا شك في أن هذا كله أعاق تطبيق خطة كبرى لتاريخ عالمي كان فولتير يراه واضحاً نصب عينيه، وكان ينبغي له أن يشمل جميع الثقافات والحقب والشعوب بمقدار متساو من المحبة. من جهة أخرى، لا يمكن تجاهل مدى ارتباط هذه العيوب بـ«عيوب في فضائل» فولتير، ذلك لأنها وإن بدت لدى النظر الموضوعي الخالص عائقاً أمام وجهة نظره، تمثل من ناحية أخرى جاذبية عرضه وتمنح هذا العرض الفردية والحوية التي فتنت معاصريه وأثارت

حاستهم. كان فولتير أول مفكر في القرن الثامن عشر يعيد إبداع أنموذج الأعمال التاريخية الأدبية الكبرى، ويجسد هذا الأنموذج في مثال كلاسيكي. لقد حرر التاريخ من أقال علم الأثریات، ومن شكل التسلسل الزمني المحض، وكان هذا الإنجاز مصدرَ فخره بنفسه وما يستند إليه شعوره بذاته مؤرخًا. وحين أصدر السويدي كابلان نوردربرغ (Kaplan Nordberg) في عام 1740 عمله التاريخي العلمي عن كارل الثاني عشر، وأثبت في هذا العمل أخطاء كثيرة لفولتير، ووجه انتقادات تافهة إلى كتاب فولتير تاريخ كارل الثاني عشر (*Histoire de Charles XII*)، استطاع فولتير التصدي لها بتفوق هجائي. فكتب إلى نوردربرغ: «ربما يكون شأنًا مهمًا لأوروبا أن كنيسته قصر استوكهولم التي احترقت قبل خمسين عامًا، كانت تقع في الجزء الجديد الشمالي للقصر [...] وأن مقاعدها كانت تغطى بالأزرق في أيام القديس، وأن بعض هذه المقاعد كانت من خشب البلوط وبعضها الآخر من خشب الجوز [...]». ونريد أيضًا أن نعتقد بسرور أنه من الأهمية بمكان أن نعرف كم كان عرض السقف الذي تُوج تحته كارل الثاني عشر، وأي لون كان له [...] ذلك كله قد يكون مفيدًا لمن أراد الاطلاع على اهتمامات الأمراء، بيد أن المؤرخ لديه التزامات كثيرة ومتنوعة. اسمح لي بأن أذكرك هنا ببعض هذه الالتزامات التي تتمتع ببعض الأهمية: الالتزام الأول يتمثل بعدم الكذب، والثاني بعدم إثارة الضجر. يمكن أن أغفر لك انتهاك الالتزام الأول، لأن عملك لن يقرأ إلا قليلًا، أما انتهاك الالتزام الثاني فلا يمكن غفرانه، فقد كنت مضطرًا إلى قراءتك»⁽³⁴⁸⁾. كان هذا أكثر من مجرد هجاء، فقد تضمن تعبيرًا عن أنموذج أسلوبي جديد لكتابة التاريخ جسده فولتير وأعلنه معيارًا. قال اللورد تشستر فيلد إن أعمال فولتير التاريخية تتضمن تاريخ العقل الإنساني «[...] مكتوبًا من رجل عبقرى ليستعمله الرجال ذوو العقول»⁽³⁴⁹⁾. لكن فولتير يخاطر هنا أقل مما يخاطر في أي حقل آخر، بأن يكون «بارعًا» فحسب، فهو ينطلق هنا من دراسات فردية مستفيضة وأساسية، كما أن دقة المؤرخ الرفيعة لم تكن غريبة عليه البتة. كانت التفصيلات السوسولوجية هي ما يفتنه بصورة خاصة، وكان يفضل أن يعرف وأن يصف حالة المجتمع في الحقب المختلفة، من حيث أنماط الحياة العائلية وطبيعة تقدم الحرف والفنون، بدلًا من الاهتمام دائمًا وأبدًا بالمناهات السياسية والدينية، ومعارك الأمم وحروبها. وكان يستند إلى الفيلولوجيا وعلم اللغة، ويعلن أن معرفة أكيدة باشتقاق مفردة واحدة، غالبًا ما يمكن أن تقدم لنا نظرة في هجرات الشعوب. إن الأجدية التي يستخدمها شعب من الشعوب هي، في نظر فولتير، دليل لا يقبل الجدل عن الذين كانوا المعلمين الحقيقيين لأمة من الأمم، وعن المصادر التي نهلت منها تلك الأمة معارفها الأولى⁽³⁵⁰⁾. حتى تاريخ العلم نفسه لم يستطع النجاة من تأثير هذه المطالب المنهجية، وفي هذا الأمر أصبح دالامبير أيضًا تلميذًا لفولتير، والتأثير الحاسم الذي مارسه مقدمة دالامبير للـ «الموسوعة» من الناحيتين الفلسفية والأدبية استند، ليس في المقام الأخير، إلى تناول تطور العلم أول مرة في ضوء وجهة النظر الجديدة. ولم يصف دالامبير هذا التطور بأنه تراكم للمعارف العلمية، بل انتشار

منهجية لفكرة المعرفة ذاتها؛ إذ طالب بإحلال علم مبادئ فلسفي محل الكتابة الموسوعية الملمة بكل شيء (Polyhistorie)، وأن يعامل تاريخ العلم بناء على هذه المبادئ. كذلك حدد دالامير مهمة التاريخ بهذا المعنى في الخطة الموسوعية للمعرفة التي وصفها في كتابه عناصر الفلسفة. «إن التاريخ العام للعلوم والفنون يشمل موضوعات أربعة هي: معارفنا وأراؤنا ونزاعاتنا وأخطاؤنا. من تاريخ معارفنا نتعلم غنانا، أو بالأحرى فقرنا الحقيقي،

فهي تجعل الإنسان متواضعاً، لأنها تربه محدودية معرفته، لكنها من ناحية أخرى تسمو به وتشجعه، أو في الأقل تبعث العزاء في نفسه حين تربه أنه تمكّن من استخدام عدد قليل من المفاهيم الواضحة واليقينية بعناية. ويرينا تاريخ آرائنا كيف استبدل البشر الاحتمال بالحقيقة، تارة لأن ذلك كان ضرورياً، وتارة أخرى لأنهم كانوا معدومي الصبر، وكيف أن ما كان احتمالاً في البداية تحول نتيجة المعالجة والتنقية والتعميق في بضع مئات من السنين من الأعمال المقدمة، إلى حقيقة. وتاريخ آرائنا يقدم لفطنتنا ولقنونة الأجيال القادمة من بعدنا ووفرة من الحقائق التي ينبغي لنا اختبارها، ووفرة من وجهات النظر التي علينا مواصلة اتباعها، ووفرة من التخمينات التي علينا توسيعها وإكمالها. [...] أخيراً يعلمنا تاريخ أخطائنا [...] الارتياح في أنفسنا وفي الآخرين، إنه يرينا الطريق الذي نأى بنا عن الحقيقة، ويسهل علينا البحث عن المسار الصحيح الذي يؤدي إليها»⁽³⁵¹⁾.

وجدت الخطة التي رسمها دالامير هنا تطبيقها اللامع بمقدار ما يمكن أن يرتبط التاريخ بالعلم الدقيق لدى تلميذه الأكثر موهبة لاغرانج في كتابه الميكانيكا التحليلية (*Mécanique analytique*). يقدم لنا لاغرانج أنموذجاً لتاريخ العلم قلماً تم تجاوزه حتى يومنا هذا. وقد اتبعت الأعمال اللاحقة - كما على سبيل المثال كتاب يوجين دورنغ (Eugen Dühring) تاريخ نقدي للمبادئ العامة للميكانيكا (*Kritische Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik*) - باستمرار الأنموذج المنهجي الذي وضعه لاغرانج. لكن دالامير نفسه مضى أبعد من ذلك؛ فهو لم ينسب إلى التاريخ قيمة نظرية فحسب، وإنما قيمة أخلاقية أيضاً، وكان يتوقع منه إتماماً حقيقياً لمعرفة الإنسان الأخلاقية. «ترتبط العلوم التاريخية بالفلسفة من ناحيتين، مرة من خلال المبادئ التي تشكل أساس اليقين التاريخي، ومرة أخرى من خلال العون الذي يمكن استمداده من التاريخ. فالشر الذين وُضعوا على مسرح العالم يراهم الرجل الحكيم إما شهوداً وإما ممثلين؛ فهو يتأمل في العالم الفكري مثلما يتأمل في العالم المادي، ويراقبها من دون أحكام مسبقة، ويتبع كتابات المؤلفين بالحذر نفسه الذي ينظر فيه إلى ظواهر الطبيعة. إنه يراقب جميع الفوارق الدقيقة التي تميز بين الحقيقة التاريخية والاحتمال، وبين الاحتمال والخيالي، وهو قادر على فهم اللغات المختلفة التي تعبر عن الصدق والرياء، والانحياز والكراهية، وبناء على ذلك يحدد درجة الصدقية ووزن الشهادات الفردية. وعلى هدي هذه القاعدة الدقيقة والأكيدة، يدرس بالمقدار ذاته الماضي كي يغدو في المقام

الأول على معرفة أفضل بمن عاشوا فيه. ليس التاريخ في نظر القارئ العادي سوى غذاء للفضول أو تسلية عابرة، فيما هو للفلاسفة مجموع تجارب فكرية - أخلاقية (expériences morales) يمكن المرء أن يجربها على الجنس البشري، وهو مجموع سيكون أكثر اختصارًا وافتقارًا إذا جمعه الحكماء فحسب، لكنه حتى في عدم كماله هذا ما زال يتضمن في ذاته الدروس الكبرى أيضًا: تمامًا مثلما تشكل الملاحظات الطبية التي ما فتئت تتجمع وتتراكم من جميع العصور، والتي لا تزال غير مكتملة بعد، جزءًا أساسيًا من الطب لا يقل أهمية⁽³⁵²⁾. هكذا تستمد فلسفة التنوير من أساس التاريخ فكرة علم فلسفي للإنسان، أي فكرة «أنثروبولوجيا» عامة مثلما طورها كانط منهجيًا وعبر عنها في محاضراته⁽³⁵³⁾. سارت المحاولات الأولى لتاريخ نقدي للفلسفة يدًا بيد مع هذه التطلعات، وتضمنت مقالة ديدرو في الموسوعة عن النظم الفلسفية المنفردة قليلًا من الأصالة التاريخية، وكان ديدرو يعتمد فيها على بايل، وكان استناد بروكر (Brucker) إلى ديبلاند (Deslande) في مقالته تاريخ نقدي للفلسفة (1756) (*Histoire critique de la philosophie*) واضحًا في كل مكان. مع ذلك، كانت روح جديدة تنهض في هذه المقالات وفي الأعمال المتعلقة بالفلسفة الحديثة بشكل خاص، مثل فلسفة هوبز وسبينوزا ولايبنتز، حلّ فيها التحليل الذي يجري تطبيقه بالمعنى التاريخي - كما بالمعنى المنهجي أيضًا - والذي يركز على التعاليم الفردية وعلى ظروف نشأتها التاريخية أيضًا، محل الاكتفاء بتعداد الأفكار.

في ذلك كله، ظلت الروح التحليلية المنهجية التي ميّزت القرن الثامن عشر، مهيمنةً بالطبع في هذا المجال. وتميل هذه الروح في التعامل مع الظواهر التاريخية إلى الوحدة والاتساق بدلًا من التغيير. وفي القرن الثامن عشر حافظ مفكر واحد فقط في هذا المجال على موقفه الخاص المستقل إزاء هذه التوجهات المهيمنة. كان هيوم أقلّ انتماء إلى النمط العام لفلسفة التاريخ في عصر التنوير من انتباهه إلى نظرية التنوير المعرفية أو إلى فلسفة التنوير الدينية. إن المقاربة السكونية، التي تركز على معرفة «الخصائص» الثابتة غير القابلة للتغيير للطبيعة البشرية، أخذت تراخى عنده، وبدأ يتم بالعملية التاريخية في حد ذاتها أكثر من اهتمامه بالركيزة الأساسية (Substrat) الصلبة المفترضة فيها سلفًا. ولم ينتقد هيوم مفهوم الجوهر بوصفه رجل منطوق فحسب، بل لكونه فيلسوفًا تاريخيًا أيضًا. صحيح أنه لم يصف التاريخ بأنه تطور مستمر، لكنه كان سعيدًا بتغيراته التي لا تتوقف، ومراقبة الصيرورة التاريخية في ذاتها. ولم يكن يبحث في هذا التحول عن أي «عقل»، مثلما لم يكن يؤمن بذلك أيضًا، غير أن ما كان يعود به دائمًا وأبدًا إلى دراسة هذا التغيير لم يكن اهتمامًا عقليًا بالتاريخ، وإنما اهتمامات سيكولوجية وجمالية. وباتت «المخيلة» التي وضعها في نظريته المعرفية في مقابل العقل المجرد وكان يصر على أهميتها، تكتسب هنا أيضًا وزنًا إضافيًا بصورة حاسمة، وكانت تطالب هنا أيضًا بحق التأمل التاريخي بصفته قوة أساسية. «لكن ما هو السحر الذي يراه خيالنا حين ينتقل عبر العصور السحيقة جدًّا، ويتأمل في طفولة المجتمع البشري، ويتابعه في خطواته

الأولى البسيطة نحو العلوم والفنون، وحين يرى كيف تتطور أشكال الحكومات والذوق وأنواع السلوك وتزداد تهبًا باستمرار، وكيف يسير كل شيء يمنح الحياة زينة وجاذبية نحو الكمال بشكل متواصل!». هكذا، لا يسعى هيوم إلى تحديد الهدف النهائي للتاريخ مسبقًا في مشروع عام، لكنه يستغرق في غزارة مضمونه الملموس. إن التاريخ بالمقدار القليل الذي يمكننا التوغل فيه مفاهيميًا، وبالمقدار القليل الذي يمكننا اكتشافه عن «أسبابه»، هو في نظر هيوم «التسلية الفكرية» الأكثر جملًا ونبلاً للعقل الذي لا يفضل عليها أي شيء آخر. «كيف لنا أن نقارن به أي انشغال آخر تافه اعتدنا أن نقطع به الوقت، وكيف لنا أن نجد أن أي موضوع آخر أكثر منه جدارة بالاستحواذ على اهتمامنا؟ أي ذوق فاسد لأولئك الذين يبشون عن متعتهم في مكان آخر؟». لكن مثلما يرفع هيوم التاريخ عاليًا هكذا، ومثلما يجعله جوهره الوجود البشري، لا يتنكر هنا أيضًا لشكه. وإذا قارنا هذا المديح لعلم التاريخ بالتوقعات والمطالب والمثل التي توجه بها القرن الثامن عشر أصلًا إلى التاريخ، لبدا التناقض واضحًا تمامًا. وفي ما يتعلق بهذه المثل، تبدو مبادئ هيوم ذات وقع خافت جدًا، فهي علامة على التحفظ والتنازل. أي حياة دراماتيكية تجعل موكب التاريخ يمر أمامنا؟ أي متعة تلك التي تكمن في تتبع نشوء الممالك المزدهرة وتقدمها ثم أفولها وانذارها أخيرًا، وفي رؤية الفضائل التي عملت على عظمتها والأوزار التي أدت إلى أفولها؟ «باختصار، كي نرى الجنس البشري كله منذ فجر الزمان يمر في استعراض أمامنا، ظاهرًا بألوانه الحقيقية، من دون أي من ذلك التنكر الذي أربك في أثناء حياته حكم المشاهدين كثيرًا. أي مشهد رائع، شديد التنوع، مثير للاهتمام؟ ما الذي يمكن أن يقدم للحواس أو للخيال تسلية تقارن بذلك؟»⁽³⁵⁴⁾. أي مسرحية، لكنها للأسف مسرحية فحسب! فهيوم ما عاد يؤمن بالفاذ في المغزى الأعمق للأحداث ليتمكن من الكشف عن خطتها الخفية. فهو يقدم تنازلًا عن السؤال، عما يحافظ على تماسك العالم التاريخي في أعماق أعماقه، ويكتفي بالمشاهدة فحسب، من دون أن يحاول سلك تلك المشاهد المتنوعة المتغيرة بلا توقف التي تمر أمامنا، في خيط «فكرة» ناظمة محددة. وهنا أيضًا لن نكون منصفين بالطبع تجاه الشك الهيومني إذا لم نر فيه سوى جانبه السلبي فحسب، فهو يمتلك، حتى في هذه النقطة [أي في التاريخ]، أداء إيجابيًا حتى في ما يبدو ظاهريًا دمارًا وانحلالًا. فمقاومة هيوم لكل تعميم متهور، وتوجهه إلى الوقائية البحتة للتاريخ، لا يتضمنان تحذيرًا منهجيًا فحسب، وإنما يتضمنان في ذاتهما توجهًا منهجيًا جديدًا أيضًا. إن نظرية هيوم تقف إلى جانب الطبيعة المميزة والحق الخاص للفردى وتشق الطريق للاعتراف به. وكي يتحول هذا الاعتراف إلى تقدير فلسفي حقيقي، يتطلب ذلك بطبيعة الحال خطوة أخرى لم يقم بها هيوم ولم يكن قادرًا على القيام بها، إذ يجب عدم تقديم الخاص أو الفردي بصفته «حقيقة» فحسب، بل بوصفه مشكلة أيضًا؛ فلا يكفي هنا عرض مملكة الحقائق في مقابل مملكة المفاهيم، بل ينبغي أن يخصص للفردى مكانه وسط مملكة المفاهيم. يتمثل المطلوب العميق وصعب التحقيق منهجيًا، في الوصول إلى مفهوم جديد للفردية (Individuum) وتتبعه في جميع معانيه واستخداماته وتحولاته الممكنة. ولم تمتلك تجريبية هيوم أو شكّه الأدوات اللازمة لمثل

هذه المهمة. وهنا وجب على التاريخ الفكري في القرن الثامن عشر أن يشق طريقًا جديدًا وأن يعهد بأمره إلى قائد آخر، وأن يحاول الكشف عن الكنز المنهجي الكامن في نظرية لايبنتز؛ إذ قدمت هذه النظرية في مبدأ «الموناد» التعبير الأكثر دقة عن الفردية، ومنحته مكانة ثابتة في مركز النظام الفلسفي بأكمله.

- 4 -

إن مفهوم الجوهر عند لايبنتز موجه كذلك لإظهار الثابت في المتغير، بيد أنه يتميز من ناحية أخرى بتناوله العلاقة بين الوحدة والتعدد، وبين الثبات والتغير، على أنها علاقة تغير (Wechselverhältnis) بحتة. ولم يسهح هذا المفهوم إلى إخضاع التعدد للواحد والمتغير للثابت، بل كان ينطلق من عدم إمكان تفسير أحد المصطلحين إلا بالآخر. ووفقًا لذلك، ليست المعرفة الحقيقية معرفة الثابت أو المتغير، بل إظهار علاقة التداخل التام والاعتماد المتبادل بينهما. تتجلى في التغير المستمر وحده وحدة القوانين، ووحدة الجوهر، وفيه فحسب يجد كل منهما التعبير الوحيد عن ذاته. إن الجوهر يبقى، لكن هذا البقاء لا يعني إطلاقًا حالة من السكون، بل على العكس من ذلك، فهو بالأحرى القانون المتسق لتقدمه. إن مفهومًا ديناميًّا للجوهر يحل الآن محل مفهومه السكوني، وفي هذا الصدد يكون الجوهر مجرد «موضوع» أو «ركيزة أساسية» بمقدار ما هو قوة، وبمقدار ما يبرهن على كونه فاعلاً بصورة مباشرة ويكشف عن طبيعته الخاصة في تتابع أنشطته. لا تتمثل طبيعة الجوهر في بقائها مغلقة على ذاتها، بل في كونها خصبة وتطور من ذاتها تنوعًا جديدًا بصورة دائمة. وثبات الجوهر يكمن في «الانبثاق» المتواصل لمحتواه الجديد، وفي هذا الإنتاج المستمر لظواهره. وكلية هذه الظواهر مكوّنة مسبقًا بالطبع بصورة كاملة في الجوهر، وليس هناك أي «تخلّق متوال» (Epigenesis)، أو تشكّل في طبيعته بتأثير قوى خارجية، فلا بد من أن يكون متشكلاً في هذه الطبيعة أصلاً. لكن من ناحية أخرى ينبغي عدم تصور هذا التحديد على أنه معطى ناجز جديد. لا يظهر الوجود الكامل للجوهر إلا في تطوره الكامل، لذلك فإن وسطه ونهايته مهمّان وضروريان على نحو أساسي مثل بدايته تمامًا. كذلك تؤسس ميتافيزيقا لايبنتز وجود «الموناد» على تجانسه، لكن هذا التجانس نفسه يتضمن فكرة الاستمرارية. إن التجانس والاستمرارية متحدّين هما أساس كليّة الموناد، وهما ما يشكل كماله وکليته المميزة⁽³⁵⁵⁾.

تقدم هذه الأفكار الأساسية لميتافيزيقا لايبنتز نهجًا جديدًا واعدًا لاستدلال فكري يغزو العالم التاريخي. لكن الأمر تطلب الانتظار طويلاً قبل استئناف هذا النهج وانتشاره انتشارًا حرًا. صحيح أن نظام فولف لم يستبعد التاريخ كليًا، لكنه كان يسعى أكثر إلى تأسيس علاقة دقيقة بين التاريخي والعقلي. في نظرية فولف المعرفية ينقسم كل فرع من فروع المعرفة إلى جانب عقلي تجريدي وجانب

تجريبي ملموس، أي جانب «تاريخي». وفي بناء النظام ينبغي الاحتفاظ بالحق الكامل للتجربة: فالفيزياء التجريبية تتحى علم الكونيات العام، وعلم النفس التجريبي يتحى علم النفس العقلاني. لكن التوازن الذي كان فولف يسعى إليه على هذا النحو لم يمكنه الصمود منهجياً بطبيعة الحال، لأن شكل النظام، أي شكل الاستدلال والبرهنة الرياضيين، هو ما يعارض هذا التوازن. لقد كانت الفلسفة - بناء على مهمتها الحقيقية - وستظل هي علم العقلاني لا علم التاريخي، وهي علم الحقيقة «الممكنة» لا علم الحقيقة «الواقعية»: [...] معرفة الممكن بمقدار ما يمكن أن يكون»⁽³⁵⁶⁾ (scientia possibilium, quatenus esse possunt). وبناء عليه، لا يمكن فلسفة التاريخ المعنى الدقيق أن تجد قبولاً في منهجية فولف، فهي تطوي على خليط من أنواع المعرفة وتمحو الحدود بينها. إنها تحول إلى نوع آخر (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). ليس موضوع الفلسفة عالم الوقائع الذي ينشغل به التاريخ، بل عالم «الأسس المنطقية»، لذلك فإن «مبدأ السبب [الكافي]» يظل هناك هو نجمها الهادي، ومبداها الأساسي الحقيقي أيضاً، حيث تنتقل إلى العالم التجريبي. غير أن عمومية السبب وضرورته يتعارضان مع كل صدفة، ومع كل حدث فريد يحدث مرة واحدة، ويتلازم مع وجود تاريخي ولا ينفصل عنه. وبناء عليه، فإن مثال «النقاء» الرياضي - الفلسفي الحقيقي لا يمكن الوصول إليه في حقل التاريخ، كما أن التاريخ لا يمكنه الدخول إلى الحرم الأكثر قداسة للمعرفة والفلسفة.

لكن يبدو أن هذا الحرم الأكثر قداسة يفتح للتاريخ من جانب آخر. فإذا كانت الفلسفة بصفاتها التجريدي قد بقيت بمعزل عن المعرفة التاريخية، وإذا كانت ترى أنها يمكن، بل ينبغي لها الدفاع عن نفسها ضد المعرفة التاريخية، كما فعل اللاهوت الذي كان أول من أزال الحدود ورفع الحواجز الجامدة بين المحتوى «الدوغماتي» والمحتوى «التاريخي» للإيمان. ولم يطل الوقت لحفظ محتوى الإيمان. ورأينا كيف مُهدت الطريق لهذا التطور، وما هي الموضوعات الفكرية التي حددته⁽³⁵⁷⁾. في التاريخ الفكري الألماني كان لسينغ أول من استخلص النتائج المنطقية لهذا التطور ووصل به إلى ذروته؛ إذ يتصالح الديني والتاريخي في كتابه تربية الجنس البشري، ويُعترف بالتاريخ بوصفه عاملاً ضرورياً ومكوناً لا غنى عنه في الديني. غير أن لسينغ لم يسحب تأملاته على تاريخ العالم في ذاته، وما كان يراوده أي شك في أن العناية الإلهية لها «يد [...] في لعبة»⁽³⁵⁸⁾ هذا التاريخ العالمي حتى أدق تفصيلاته، لكنه لم يكن من الغرور ليحاول رفع حجاب الغموض. وكان هيردر هو من قام هنا بالخطوة الأخيرة والحاسمة، وإذا نظرنا إلى إنجازها في مجمله، لرأينا أنه لا يضاهاه، وأنه كان من دون مراحل تحضيرية أو أولية فعلية، بل بدا كأنه نزل تلقائياً من عند الآلهة، أو أنه ولد من لا شيء: إنه ينبع من حدس تاريخي لم يسبق له مثيل في نقائه وكماله. لكن هذه الرؤية الجديدة للعالم التاريخي ما كانت لتأسس منطقياً أو تطبق منهجياً لو لم يعثر هيردر مسبقاً على الأدوات الفكرية اللازمة له هنا. تستند «ميتافيزيقا» التاريخ عند هيردر في كل مكان إلى لايبنتز

ومفاهيمه الأساسية⁽³⁵⁹⁾، في حين أن رؤيته الحيوية للتاريخ حتمه منذ البداية من أي تطبيق ميكانيكي (schematisch) لهذه المفاهيم؛ فهو لم يبحث عن الخطوط العريضة للتطور التاريخي ويكتفي بها، بل كان يسعى إلى رؤية كل شيء مفرد في ذاته وفهمه تمامًا. حطّم هيردر موقف استبعاد النظر التحليلي المجرد، واستبعاد مبدأ التماثل نهائيًا. إن التاريخ يحطم وُهم التماثل، لأنه لا يعرف أي شيء متماثل بشكل حقيقي، ولا شيء يتكرر على النحو ذاته؛ فهو شاهد مستمر على مخلوقات جديدة، ويمنح كل ما يبعث فيه الحياة شكلاً خاصاً وطريقة مستقلة للوجود كأنها بئنة غير قابلة للضياع. لذلك، سيظل كل تعميم تجريدي عاجزاً بالمقارنة مع التاريخ، كما لا يمكن أي معيار عام إلزامي الإحاطة بغنى التاريخ، مثله في ذلك مثل أي مصطلح عام. كل وضع إنساني له قيمته الخاصة، وكل مرحلة تاريخية لها حقها الأساسي وضرورتها، وهذه المراحل لا ينفصل بعضها عن بعض، ولا وجود لها إلا في الكل ومن خلاله، لكن لا يمكن الاستغناء عن أي منها أيضًا، شأنها في ذلك شأن الكل نفسه. وفي مثل انعدام التماثل المستمر هذا تشكل الوحدة الحقيقية التي هي وحدة السيرة، وليست وحدة التشابه بين موضوعات. ينبغي أن يتمثل المسعى الأول للتأريخ في جعل معايير ملائمة للموضوع، وليس العكس، أي إخضاع الموضوع لمعيار موحد جاهز دأئًا. يقول هيردر في حديثه عن مصر: «[...] من الغباء أن نتزع فضيلة مصرية واحدة من سياق المكان ومن سياق الزمن الذي هو زمن صبا العقل الإنساني، ونحكم عليها بمعيار زمن آخر! [...] إذا أخطأ الإغريقي في حكمه على المصري، وإذا كره الشرقيّ المصريّ، فيبدو لي أن ذلك ينبغي أن يكون أول فكرة تقول إن المرء ينظر إلى المصري من زاوية رؤيته فحسب، وإذا لم يفعل ذلك فسوف يرى، في الأقل من هنا، أي من أوروبا، مجرد وجه سائمه». يحق للتأريخ، بل ينبغي له أن يتخلى عن كل «توصيف عام». «لو أردنا رسم شعب بأكمله، وعصر بأكمله، ومنطقة جغرافية بأكملها، فمن ترانا إذن قد رسمنا؟ لو أردنا تلخيص الشعوب والعصور التي يتلو بعضها بعضًا في تغير أزلي، مثل أمواج البحر، فمن ترى نكون قد رسمنا إذن؟ [...] من الذي لاحظ أن شخصية إنسان واحد فقط شيء غير قابل للوصف، وأن من الصعب القول على وجه الدقة ما الذي يجعل هذا الإنسان مختلفًا؟ وكيف يشعر ويجيا؟ وكيف يبدو كل شيء مختلفًا وفريدًا لهذا الإنسان الواحد حالما تقع عيناه على هذه الأشياء ويدركها بنفسه، ويجسّها بقلبه، وحين نتبين أي عمق يوجد في شخصية أمة واحدة لا نجد عنها كلمة واحدة؛ فحتى الأمة التي نعرفها تمامًا ونعجب بها لا يمكن معرفتها من خلال الكلمات معرفة تجعلنا نفهمها ونشعر بها إلا نادرًا، فكيف يمكننا إذاً أن نقدم نظرة عامة عن محيط من شعوب وعصور وبلاد بأسرها، وأن نلخص هذا المحيط في نظرة واحدة، وإحساس واحد، وكلمة واحدة! إن اللوحة الكاملة لأساليب الحياة والعادات والحاجات وخصائص الأرض والمناخ يجب أن تضاف أيضًا إلى هذه الكلمة، أو تكون مثل مدخل يسبقها. على المرء أن يشعر أولاً بالتعاطف مع إحدى الأمم كي يتسنى له الشعور بميل من ميولها وفعل من أفعالها، ويكون قادرًا على الشعور بهذه الأمور جميعها، ويجد لها كلمة، ويضع في هذه الكلمة

المشاعر كلها التي تعبر عن غناها، وإذا لم يستطع فعل ذلك فلن نقرأ سوى كلمة واحدة»⁽³⁶⁰⁾. في ما يخص «العثور» على مثل هذه الكلمات التي تستدعي إلى خيالنا على الفور أشكالا مبتكرة من الأشياء التي لا تنفصل تحليليا، بل تتجمع معًا وتُجمل وتُرى بطريقة تركيبية، فإن معين هيردر لا ينضب، وفي هذا تتجلى أستاذيته الحقيقية. إنه لا يصف فحسب، ولا يميّز فحسب، وإنما يتجول أيضًا في الحقب المختلفة، ويطور لكل منها الشعور الخاص والملائم. فهو يرفض الصورة المثالية عن «غبطة ثابتة، مطلقة، مستقلة مثلما يرسمها الفيلسوف»، لأن الطبيعة البشرية ليست وعاء لمثل هذه الغبطة، «فقد كانت هذه الطبيعة تأخذ دائمًا ما تستطيع من السعادة: إنها الصلصال المرن الذي يتشكل أشكالا مختلفة وفقًا للمجالات المختلفة والحاجات والآلام [...] حالما يتغير الحس الداخلي من السعادة والميول تبعًا لتشكّل المناسبات الخارجية والحاجات واستدعائها لحاسة أخرى، فمن يستطيع إذا مقارنة الإشباع المختلف للأحاسيس المختلفة في العوالم المختلفة؟»⁽³⁶¹⁾. لكل أمة طبيعة خاصة للسعادة مثلما لكل كرة مركزها!». إن العناية الإلهية نفسها لا تسعى إلى الرتبة والتوحيد، بل تسعى إلى تحقيق هدفها عبر التغيير وعبر خلق قوى جديدة وإحماد قوى أخرى، «[...] أيها الفيلسوف في الوادي الشمالي من الأرض، وفي يدك ميزان الأطفال في القرن الذي تعيش فيه، هل تعرف أنت أفضل مما تعرف العناية الإلهية؟»⁽³⁶²⁾. هذه الكلمات يتميّر هيردر عن حقبته، بتأثير من هامان (Hamann) وبعون منه، فمثل هذه النبوة ما كانت تسمع في فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر، وظلت غريبة بالمثل عن مونتسكيو وفولتير وهيوم، إذ كانت قطعة هيردر مع التنوير غير عنيفة، وهو الذي تجاوز عالم التنوير الفكري بخطوات واسعة جدًا. لكن هذا التقدم وهذا الارتقاء لم يكونا ممكنين إلا عبر الطرق التي مهدها التنوير، فهو الذي قدّم لها العدة المنهجية التي ساعدتها على تجاوزه في النهاية، وأنشأ لها بما يمتلك من وضوح واتساق، البناء الذي استمد من هيردر استنتاجاته. وبناء عليه فإن تجاوز هيردر للتنوير هو تجاوز للذات في الوقت ذاته؛ إنه نوع من الهزائم التي تعني في الحقيقة انتصارًا، وكان إنجاز هيردر واحدًا من أهم انتصارات فلسفة التنوير.

(312) ظهر أولًا في:

Halbmonatshefte der Deutschen Rundschau, 6 (1900-1901), pp. 194-215, 338-350, 413-430; jetzt in: *Gesammelte Schriften*, vol. III, Studien zur Geschichte des deutschen Geistes (Leipzig/Berlin, 1927), pp. 207-268.

(313) يُنظر ص 227 - 228 من هذا الكتاب. للمزيد في العرض المعقّل لأنتر:

Karl Aner, *Die Theologie der Lessingzeit* (Halle an der Saale, 1979), pp. 204 ff., 233, 309 u. ö. [Quotation p. 204].

(314) يُنظر:

Bernard le Bouvier Fontenelle, «Éloge du père Malebranche,» dans: *Éloges*, Avec une introduction et des notes par Francisque Cyrille Bouillier (Paris, 1883), pp. 77-96.

(315) نقطة أرخيدس هي نقطة النظر الافتراضية التي تمكّن المراقب من النظر بموضوعية

إلى موضوع التحقيق، مع إطلالة إجمالية عليه واستبعاد ذاتية المراقب كليًا. (المراجع)

(316) Pierre Bayle, «Brief an Vincent Minutoli vom 27. Februar 1673,» in: *Œuvres diverses*, vol. IV (Den Haag/Rotterdam, 1731), p. 540.

(317) Pierre Bayle, *Projet et fragmens d'un dictionnaire* (Rotterdam, 1692);

يُنظر:

Jean Delvolvé, *Essai sur Pierre Bayle: Religion critique et philosophie positive* (Diss.) (Paris, 1906), pp. 226 ff. [Quotation p. 227].

(318) Bayle, *Projet et fragmens*, cité dans: Delvolvé, *Essai sur Pierre Bayle*, p. 226.

(319) Pierre Bayle, «Archelaus,» dans: *Dictionnaire*, vol. I, pp.

يُنظر:

Delvolvé, *Essai sur Pierre Bayle*, p. 229 [Quotation].

(320) Pierre Bayle, ««Manichéens» (Remarque D),» dans: *Dictionnaire*, vol. III, pp. 302-307: pp. 305-307.

(321) Pierre Bayle, «Brief an Jean de Naudis vom 22. Mai 1692,» dans: *Œuvres diverses*, vol. I (Den Haag, 1737), [Anhang:] *Lettres de Mr. Bayle à sa famille*, pp. 161 f.: p. 161.

(322) Pierre Bayle, «Nouvelles de la republique des lettres,» dans: *Œuvres diverses*, vol. I, pp. 1-760: p. 530;

يُنظر:

Pierre Bayle, «Pericles» (Remarque E), dans: *Dictionnaire*, vol. III, pp. 664-677, 666; Edmond Lacoste, *Bayle: Nouvelliste et critique littéraire, suivi d'une nouvelle édition des pamphlets de Bayle contre le Maréchal de Luxembourg* (Paris, 1929), pp. 27 ff.

(323) Johann Wolfgang Von Goethe, «Glaubst du denn: von Mund zu Ohr,» in: *West-östlicher Divan, Werke*, 1. Abt., vol. VI, p. 109.

(324) Pierre Bayle, «Usson» (Remarque F), dans: *Dictionnaire*, vol. IV, pp. 483-488: pp. 485-487.

(325) ملكي صادق (أو ملكيصادق) هو ملك مدينة القدس (أو شاليم أو أورشاليم)، وذكر في العهد القديم والعهد الجديد من الكتاب المقدس. وملكى صادق كلمة كنعانية تعني «ملك البر». بقيت شخصية ملكي صادق مبهمه وغامضة خصوصًا أنه لم يذكر بشكل واضح من هو الملك صادق وأنه لم يكن يهوديًا وإنما كان تقيًا ومؤمنًا بالله. (المراجع)

(326) *Ibid.*, p. 486.

(327) Charles de Secondat de Montesquieu, «De l'esprit des loix» (Préface), dans: *Œuvres*, vol. I, p. CXXIV.

(328) Ibid. (livre 3, Chap. 1), p. 31.

: يُنظر

Chap. 2 ff., pp. 32 ff.

: يُنظر (329)

Ibid. (livre 3, Chap. 11), p. 47.

(330) Ibid. (livre 8, Chap. 1), p. 188.

(331) Ibid. (livre 8, Chap. 11), pp. 200 f., 203.

(332) Ibid. (livre 1, Chap. 1), pp. 1 f.

(333) Charles de Secondat de Montesquieu, «Considérations sur les causes de la grandeur des romains, et de leur décadence» (Chap.18) dans: *Œuvres*, vol. V, pp. 1-253: pp. 171f.

(334) Montesquieu, «De l'esprit des loix» (livre 14, Chap. 5), vol. I, p. 392; voir spéc. livre 16, Chap.12, vol. II, p. 17.

(335) Ibid. (livre 14, Chap.1), vol. I, p. 383.

(336) Ibid. (livre 1, Chap. 1), pp. 1ff.

: يُنظر أيضًا (337)

Albert Sorel, *Montesquieu, Les Grands écrivains français* (Paris, 1887) , pp. 151 ff.

(338) Montesquieu, «De l'esprit des loix» (livre 6, Chap. 6), vol. I, p. 277.

: يُنظر (339)

Johann Gottfried Herder, «Auch eine philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts,» in: *Sämmtliche Werke*, Ed. by

Bernhard Suphan, 33 vols. (Berlin, 1877-1913), vol. V, pp. 475-594: p. 565.

(340) صحيفة برلينية للبرجوازية الليبرالية. سميت باسم فريدريش فوس الذي أشرف على إصدارها ابتداء من عام 1751. (المترجم)

(341) Gotthold Ephraim Lessing, «[1^{ère} Partie L'Esprit des nations], aus: Berlinische privilegierte Staats- und gelehrte Zeitung. Im Jahr 1753,» in: *Sämtliche Schriften*, vol. V, pp. 143 f.: p. 143.

(342) يُنظر:

François-Marie Voltaire, «Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à la mort de Louis XIII» (3. Bemerkung), «Essai sur les mœurs, vol. IV, dans: *Œuvres complètes*, vol. XVIII, pp. 429-495 [Quotation p. 437].

(343) François-Marie Voltaire, «Brief an Friedrich den Großen vom 26. Mai 1742,» dans: Correspondance avec le Roi de Prusse, vol. II, dans: *Œuvres complètes*, vol. LI, pp. 119-121: p. 119.

تعرف أيضًا بمعركة سيليزيا الأولى، وهي معركة وقعت في 17 أيار/ مايو 1742 في بوهيميا بين النمساويين بقيادة الأمير كارل والبروسيين بقيادة فريدريش الكبير، وانتهت بانتصار البروسيين. (المترجم)

(344) المزيد عن ذلك في مقالتي عن:

Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I, pp. 164 ff. [ECW 2, pp. 136 ff.].

(345) François-Marie Voltaire, «Essai sur les mœurs» (Chap.

197), dans: *Œuvres complètes*, pp. XV-XVII, XVIII, pp. 1-427, vol. XVIII, p. 425.

(346) أي الاعتقاد بأن كل شيء في الطبيعة محكوم سلفاً بغاية تحركه إلى حالة نهائية مثالية محددة. (المترجم)

(347) François-Marie Voltaire, «Le Pyrrhonisme de l'histoire, par un Bachelier en théologie (1768)» (Chap. 2), *Mélanges historiques*, vol. I, dans: *Œuvres complètes*, vol. XXVI, pp. 159-257: p. 163.

(348) François-Marie Voltaire, «Lettre à M. Norberg, Chapelain du Roi de Suède, Charles XII, et auteur d'une histoire de ce monarque (1744),» dans la préface de la nouvelle édition de l'Histoire de Charles XII, dans: «Histoire de Charles XII», dans: *Œuvres complètes*, vol. XXII, pp. 12-18, 12 f., 18.

للمزيد عن نورديبرغ ونقده فولتير، يُنظر:

Georg Brandes, *Voltaire*, vol. I, Trans. by Emilie Stein and Ernst Richard Eckert (Berlin, 1923), pp. 182 ff.

(349) ورد في:

Gustave Lanson, *Voltaire* (Chap. 6), 6^{ème} ed. Les Grands écrivains français (Paris, [S. d.]), p. 121.

(350) Voltaire, «Essai sur les mœurs» (Introduction), dans: *Œuvres complètes*, vol. XV, p. 110.

للمزيد عن فولتير مؤرخاً، يُنظر:

Lanson, *Voltaire* (Chap. 6), pp. 107 ff.

(351) Jean le Rond d'Alembert, «Essai sur les éléments de philosophie, ou sur les principes des

connaissances humaines» (Chap. 2), pp. 9 ff.
[Quotation pp. 9-11].

(352) Ibid. (Chap. 3), pp. 16 f.

و1766 في: (353) يُنظر بشكل خاص خطة كانط لمحاضراته في الفصل الشتوي في عامي 1765

Werke, vol. II, pp. 317-328: pp. 319 ff. (Akad.-Ausg. XX, 305 ff).

(354) David Hume, «Of the Study of History,» in: *Essays. Moral, Political, and Literary*, vol. II, pp. 388-391: pp. 389 f.

(355) يُنظر سابقاً الفصل الأول، ص 66 وما يليها.

(356) Christian Wolff, *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere* (§ 29) (Frankfurt/Leipzig, 1740), p. 13.

(357) يُنظر ص 234 وما يليها من هذا الكتاب.

(358) Gotthold Ephraim Lessing, «Die Erziehung des Menschengeschlechts (Vorbericht des Herausgebers),» in: *Sämtliche Schriften*, vol. XIII, pp. 413-436: p. 415.

(359) في ما يتعلق بالارتباط بين فلسفة هيردر التاريخية والمفاهيم الأساسية لفلسفة لايبنتز، يُنظر العرض الفصل في:

Ernst Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (Berlin, 1922), pp. 180 ff. [ECW7, pp. 121 ff].

(360) Herder, «Auch eine Philosophie der Geschichte,» pp. 489 f., 501 f.

(361) [Cassirer: Sinnen].

(362) *Ibid.*, pp. 507 ff. [Quotatione pp. 509, 507].

الفصل السادس القانون والدولة والمجتمع

أولاً: فكرة القانون ومبدأ الحقوق غير القابلة للتصرف

من الملامح الأساسية لفلسفة التنوير أنها، على الرغم من اندفاعها الشغوف نحو الأمم وسعيها إلى تحطيم اللوائح القانونية القديمة والوصول إلى وجود فكري جديد تمامًا، كانت تعود دائمًا وأبدًا إلى المشكلات الفلسفية الأساسية للإنسانية. فقد دافع ديكارت عن نفسه في وجه اتهامه بأنه يسعى إلى تأسيس فلسفة «جديدة» تمامًا، وردّ على هذا الاتهام بأنه يحقّ لمذهبه ادعاء أنه الأقدم، لأنه يستند إلى مبادئ عقلية صارمة، ولا يعتمد إلا على العقل، وأن حقّ الأقدمية تاليًا يعود إليه؛ فالعقل يمتلك الحقّ الفعلي للمولود أولاً. وفي ما يتعلق بالأقدمية، يتفوّق العقل على جميع الآراء والأحكام المسبقة التي غلقت بالعمّة عبر القرون. وقد اعتمدت فلسفة التنوير هذا الشعار وحاربت في جميع المجالات ضد الأوضاع القائمة وضد التقاليد والسلطة. بيد أن فلسفة التنوير اعتقدت أنها في هذا النضال لا تمارس الرفض والتدمير فحسب، بل تسعى أيضًا إلى إزالة أنقاض العصور، كي ترسي أسس بناء المعرفة وتجعلها واضحة للعيان. وكانت ترى أن هذه الأسس غير قابلة للتغيير ولا تتزعزع، وأنها قديمة قدم البشرية نفسها. وبناء عليه، أدركت فلسفة التنوير مهمتها لا بوصفها فعل إياذة، بل فعل إعادة الإعمار. حتى في خضم ثوراتها الأكثر جراءة، كانت لا تبغي سوى أن تكون «عودة»، بمعنى «استعادة المجد السابق» (*restitutio in integrum*)، حيث ينبغي تثبيت العقل والإنسانية في حقوقها القديمة. ويتجلى هذا النزوع المزدوج إلى إزالة الأنقاض وإعادة الإعمار تاريخيًا في رجوع التنوير الدائم إلى الموضوعات الفكرية للصور القديمة وإلى أسئلتها، على الرغم من كفاحه ضد الوضع القائم وضد الماضي القريب. وفي هذا الأمر كان يستند إلى إنسانية النهضة التي كان هو وريث تركتها الفكرية. ولأن التنوير كان حركة فلسفية خالصة، تعامل أساسًا مع هذا الميراث بحرية أكثر، وهذا ما لم تفعله الفلسفة الإنسانية قط في إطار بحثها العلمي المجرد. لقد انتقت فلسفة التنوير من هذا الميراث ملامح أساسية محددة تلائم طريقتها في التفكير، ولم تلق بالآ إلى غيرها. لكن التنوير نجح، نتيجة هذا الانتقاء الدقيق بالذات، في الوصول غالبًا إلى المصادر الحقيقية للمشكلات، وأنجز ذلك أيضًا في ما يتعلق بمشكلة القانون. لم يكن تفكير قط بالنظر إلى ما هو متحصل، أي إلى القانون التاريخي فحسب، وإنما أراد العودة إلى «الحقوق التي وُلدت معنا»⁽³⁶³⁾. ولتبرير هذا الحق والدفاع عنه، استند التنوير إلى الميراث الفكري الأكثر قدمًا، إذ ساق لنا ثمانية الأسئلة الجذرية التي كان قد طرحها أفلاطون، وتناول مجددًا السؤال الأساس الذي طرحه أفلاطون، والمتعلق بالعلاقة بين الحق والسلطة، وأدرجه في حياته الفكرية

الخاصة. وعلى هذا النحو، جرى عبر أكثر من ألفي عام حوار مباشر مع العالم الفكري للصور القديمة، وكان هذا الحوار يتمتع بالأهمية نفسها من الزاويتين التاريخية والفكرية والمنهجية. كانت الفرضيتان الأساسيتان في «جمهورية» أفلاطون، كما عرضها سقراط وتراسيماخوس، تقف إحداهما معارضة للأخرى، وهما تواجهاننا الآن في صيغة جديدة، متشكلتين في إطار عالم مفاهيمي يختلف جوهرياً عما لدى أفلاطون. غير أن هذا التغيير في العلاقات لا يلغي ما بينها من قرابة داخلية وارتباط موضوعي. وفي لغة العصور المختلفة، نكتشف الديالكتيك ذاته الذي لم يفقد شيئاً من قوته ودقته، وهو ديالكتيك يتجاهل جميع المحاولات السابقة للتوفيق بين فرضيات متعارضة، ويسعى جاهداً إلى حل مفاهيمي واضح.

إن السؤال الأفلاطوني عن «طبيعة» العادل وعن ماهية المحددة له، ليس مشكلة جزئية معزولة تتعلق بمفهوم مفرد وبالتفسير الفلسفي لهذا المفهوم، فهذا السؤال الأفلاطوني لا يمكن فصله عن السؤال الأساس المتعلق بالمعنى وبطبيعة المفهوم الأخلاقي عموماً، مثلما لا يمكن تفسيره وحله حلاً نهائياً إلا من خلال هذا السؤال الأساس. هل تعبر مفاهيمنا المنطقية والأخلاقية عن شيء محدد ذي وجود موضوعي، أي عن شيء في ذاته، أم أن هذه المفاهيم هي محض رموز لفظية نربطها تعسفياً بمحتويات محددة؟ هل ما هو «متماثل» و«جميل» و«عادل» موجود في ذاته أم أننا نبحت عبثاً في تصوراتنا وآرائنا باستمرار عن شيء مطابق فعلاً يتمزق أو ينحرف في تيار خيالاتنا الوهمية؟ وهل هناك شكل أساسي وأصلي تستند إليه هذه المفاهيم ويكون ملائماً لها، أم أن السؤال عن هذا الشكل الأساسي والأصلي يتضمن في ذاته سوء فهم وخداعاً ذاتياً؟ وفي سبيل هذا القرار الشامل تدور الحجج الأساسية عن طبيعة العادل في عملي أفلاطون غورجياس والجمهورية. وفي السؤال عن الطبيعة، عن «إيدوس»⁽³⁶⁴⁾ (Eidos) العدل، ينبغي حسم النقطة القانونية المتعلقة بالإيدوس في ذاته، أي «مطلبه القانوني» الخاص. وحين يتبين أن فكرة العدل تؤول إلى لا شيء لدى الفحص الدقيق، وأنها لا تتضمن أي تعبير جوهري ثابت وإنما هي وصف لتصور مبهر ومتقلب، فإن ذلك يطاول أيضاً كل شيء آخر يطلق على ذاته بفخر اسم فكرة. إن الفكرة لا توجد إلا في الذهن (εἰσθη) فحسب وليس في الطبيعة (Φύσει)، إنها توجد من الاصطلاح وحده، ومن خلاله تأخذ محتواها واستمرارها النسيبيين. طرح أفلاطون سؤال فلسفته المصيري حين وقف في هذه النقطة ضد الحل السفسطائي، وحاول حماية المحتوى الأساس للقانون، أي المحتوى الأساس لما «هو» القانون بالمعنى الأكثر صفاء وعمقاً، من تدخل مجرد للقوة، وتحريكه من أي استناد إلى القوة. فالمسألة في نظر أفلاطون هنا هي مسألة وجود أو عدم وجود، ليس في ما يتعلق بالقانون فحسب، وإنما بالمنطق أيضاً. أما التطور التاريخي اللاحق فيقود بالطبع إلى وضع يصبح فيه هذا الارتباط الشديد أكثر ارتخاءً على نحو متزايد. ونادراً ما جرى إدراك الشكل المنهجي للسؤال الأفلاطوني في صورته المحددة، إلا أن محتوى هذا السؤال وحده هو ما واصل البقاء وبات يشكل

عنصرًا يدخل مستقبلاً، بطريقة أو بأخرى، في كل «نظرية» عن القانون والدولة.

لكن النظر في هذه المشكلة ثانية في نطاقها الكوني لم يكن ممكنًا إلا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وكان هوغو غروتوس بوجه خاص هو من أقام الجسر هنا، فهو لم يكن سياسيًا أو قانونيًا فحسب، وإنما كان مثقفًا إنسانيًا أيضًا، بل يعد المفكر الأكثر أهمية واستقلالية في المذهب الإنساني. كان يبحث في كل مجال عن الارتباط المباشر بنظريات العالم القديم. وفي مذهبه عن أصل المجتمع وأصل القانون، يعود أولاً إلى أرسطو ومنه إلى أفلاطون. وتمامًا مثلما ينطلق مذهب أفلاطون عن القانون من علاقة تبادلية بين المنطق والأخلاق، يربط هوغو غروتوس في فكره بين مشكلتي القانون والرياضيات. وكان هذا التركيب نمطيًا في الاتجاهات الأساسية في القرن السابع عشر، إذ كانت الرياضيات تمثل في كل مجال الوسيط والأداة العقلية لإعادة بناء «الفكرة» الأفلاطونية. ولم تسلك العلوم الطبيعية وحدها هذا الطريق، وإنما العلوم العقلية أيضًا. وهذا الربط المنهجي بين الرياضيات وفكرة أفلاطون تضمن بطبيعة الحال نتائج في ما يتعلق بعلم القانون الذي يبدو من أول وهلة متناقضًا جدًا وخطيرًا؛ فما يكسبه القانون بذلك من وجهة النظر المثالية، يبدو أن عليه أن يخسره من زاوية «فعلية»، أي من جانب تطبيقه التجريبي، فالقانون يتزحزح من جانب الحقيقي والفعلي والفاعل، إلى جانب «الممكن». وحين يعلن لايبنتز أن القانون فرع من المعرفة لا يعتمد على التجارب، وإنما على التعريفات، وليس على الحقائق، وإنما على البراهين المنطقية الصارمة، فإنه بذلك لا يتعدى وصوله إلى استنتاج واضح محدد من فكرة أساسية لهوغو غروتوس؛ فالقانون والعدالة في ذاتها لا يمكن استخلاصهما - وفق لايبنتز - من التجربة، فكل منهما يتضمن توافقًا وتناسبًا وانسجامًا ساري المفعول، حتى لو لم يتحقق قط تحققًا ملموسًا في حالة فردية، أي حتى في حالة عدم وجود أي شخص يطبق العدالة، أو أي شخص يمارس ما هو ضد العدالة. إن القانون والحساب البحت متماثلان في هذه النقطة: فما نتعلمه من الحساب عن طبيعة الأرقام والعلاقات القائمة بينهما يتضمن حقيقة أبدية وضرورية، وهذا يعني حقيقة تظل محتفظة بحقيقتها حتى في حالة فناء العالم التجريبي بأسره، أي حينها لا يكون هناك من يمارس العد، أو يفعل أشياء ليتم إحصاؤها⁽³⁶⁵⁾. ووضع غروتوس في مقدمة عمله الرئيس المقارنة نفسها والتناظر المنهجي نفسه في مركز تأملاته. وفي هذه المقدمة أعلن بوضوح أن هدف استدلالاته حول قانون الحرب والسلم لا يتعلق إطلاقًا بالوصول إلى قرارات أكيدة في مسألة سياسية راهنة محددة فحسب، فهو أهمل في هذه النقاشات مثل هذه الاعتبارات جميعًا، تمامًا مثلما يجرّد الرياضي الأجسام التي يدرسها من أي بعد مادي. وفي سياق التطور اللاحق لمذاهب القانون الطبيعي، أصبحت معالجة القانون رياضيًا أكثر وضوحًا. يؤكد بوفندورف على أن تطبيق مبادئ القانون الطبيعي على حالات ملموسة محددة يمكن أن يفضي إلى ظهور بعض الشكوك، الأمر الذي لا ينبغي أن يقود إلى الاستنتاج بأن هذه المبادئ تتضمن أي عيب في التعليل، فهي قابلة للبراهين

ذاتها، مثلها في ذلك مثل المسلّمات الرياضية تمامًا. وإذا كان القانون الطبيعي على هذا النحو يعتبر أن ثمة ارتباطاً بين القانون والرياضيات، فذلك لأن كلاً من القانون الطبيعي والرياضيات يرمز إلى القوة الأساسية نفسها. ينظر القانون الطبيعي إلى القانون والرياضيات على أنها الدليل الأكثر أهمية لاستقلالية العقل وتلقائيته. وكما أن العقل قادر وحده على الخروج من ذاته، أي من «أفكاره الفطرية»، لبناء مجال الأحجام والأرقام، أي الرياضيات، فهو قادر بالمثل على البناء والتركيب بشكل خلاق في مجال القانون أيضاً. ففي هذا المجال أيضاً يحق للعقل، بل ينبغي له، البدء بمعايير أصلية، وهذا يعني معايير يخلقها هو ذاته لينطلق منها إلى تشكيل المجالات التخصصية. فهذه الطريقة وحدها يمكنه التغلب على الصدفة والتشتت وتأثير الطبيعة الخارجية، وهكذا فحسب يمكنه تحقيق نظام قانوني يشكل كل شيء فيه كلاً واحداً، ويتلقى فيه كل قرار فردي عقوبته أو تحظى بالمصادقة عليه بصفته جزءاً من هذا الكل.

لكن ينبغي هنا نخطي عقبتين والتغلب على خصمين شديدين، كي يتسنى تطبيق فرضية القانون الطبيعي الأساسية هذه. فمن جهة، يجب على القانون أن يثبت أصالته واستقلاليته في مقابل العقيدة اللاهوتية وأن يتحرر من احتضانها الخطر، ومن جهة أخرى ينبغي تثبيت مجال القانون البحث وتحديد بدة في مقابل مجال الدولة. ويجب حماية الطبيعة الخاصة والقيمة الخاصة للمجال القانوني أمام استبداد الدولة؛ فالكفاح في سبيل تأسيس القانون الطبيعي الحديث يجري على هاتين الجبهتين: فمن جهة يجب أن يكون هذا الكفاح موجهاً ضد المفهوم الثيوقراطي الأساسي، أي ضد استمداد القانون من إرادة إلهية غير عقلانية وغير متاحة أمام العقل البشري الذي لا يمكنه النفاذ إليها، وفي الوقت ذاته ضد لويثان⁽³⁶⁶⁾ (Leviathan) الدولة من الجهة الأخرى. وفي كلتا الحالتين ينبغي زعزعة المبدأ القائل: «الإرادة بدلاً من العقل»⁽³⁶⁷⁾ (stat] pro ratione) والتغلب عليه. استند كالفن إلى هذا المبدأ كي يتبين أن كل ما هو قانوني له أصل في العزة الإلهية غير المشروطة، أي غير الخاضعة لأي قواعد أو معايير تقيدها. إن نواة الدوغمائية الكالفنية، وبشكل خاص العقيدة المركزية للجبرية، توجد في هذه الأفكار، مثلما الخلاص واللعنة متضمنان هنا. ولا مجال هنا للسؤال عن السبب والقانون اللذين يستند إليهما القرار الإلهي في خلاص الروح، لأن السؤال في ذاته سوف يكون هرطقة متغترسة، أي استعلاء للعقل البشري على الله نفسه. إن قوة الله الكلية تدين القسم الأعظم من البشر، ولا تخلص وترفع سوى دائرة صغرى من المختارين، ويحدث كلا الفعلين من دون أي «سبب» بالمعنى البشري لكلمة سبب، ومن دون أي اعتبار للجدارة أو الفضائل الأخلاقية. ومن هذه الإشكالية الدينية تطورت إشكالية القانون الطبيعي الفلسفية. وكان غروتوس الرائد الفكري الحقيقي لهذه الحركة التي تصدت في هولندا، بقيادة الأسقف أرمينوس، لهذه العقيدة الكالفنية المتعلقة بنعمة الاختيار الإلهي. ووقوف غروتوس إلى جانب الأرمينيين لم يؤثر تأثيراً عميقاً في مصير حياته الخاصة فحسب - إذ بعد إداة

تعاليم أرمينوس في محفل دوردرخت (Dordrecht) الكنسي عُزل غروتوس من مناصبه ورُجَّ به في السجن - بل أثر في مسار نشاطه العلمي والأدبي بكامله أيضًا. لقد كان غروتوس يقف تمامًا في المكان الذي وقف فيه إيراسموس،

حيث دافع عن فكرة الحرية في المذهب الإنساني في وجه الفرضية الأساسية لـ «جبرية الإرادة» التي جددها الإصلاحيان كالفن ولوثر بكل قوة. وكان بهذا يرى نفسه متدبًا للقتال في الوقت ذاته ضد خصم آخر؛ فمثلما تصدى تمامًا لسلطة الله الكلية، رأى أن من واجبه التصدي لسلطة الدولة الكلية، هذه «الإلهة الفانية» مثلما أطلق عليها هوبز بحق⁽³⁶⁸⁾. هنا رأى غروتوس نفسه إزاء وجهة نظر حديثة تواصل التقدم باستمرار منذ عصر النهضة، أي منذ كتاب الأمير لمكيافيلي ومنذ كتاب بودان (Bodin) عن الجمهورية، فالعقيدة القائلة إن أصحاب السلطات العليا لا يخضعون لأي شروط أو قيود قانونية، باتت تتوسع على نحو يزداد حدة باستمرار. وعارض القانون الطبيعي كلا الاتجاهين، مترافعًا أمامهما بالحجة الأساسية القائلة بوجود قانون سابق على كل سلطة بشرية أو إلهية، وهو صالح بمعزل عنها. إن محتوى مفهوم القانون في ذاته لا يتأسس في القوة المجردة وفي نطاق الإرادة، وإنما في مجال العقل المحض. إن ما يدرك في هذا العقل بصفته «موجودًا»، وما هو معطى في جوهره الخالص، غير قابل للتغيير أو الاشتراط من أي مطلب للقوة؛ إذ ليس في وسع أي مطلب للقوة تغييره أو التحكم فيه. إن القانون في معناه الأولي والأصلي غير قابل أبدًا للانحلال في مجرد مجموع من الأفعال التفسيرية، فهو ليس تجسيدًا مجردًا للمنظم والقانون، بل إنه «النظام الموجّه» (ordo ordinans) وليس «النظام المرسوم» (ordo ordinatus). والمفهوم المثالي للقانون يفترض، من دون شك، وجود تعليمات تؤثر في الإرادة الفردية. إلا أن هذه التعليمات لا تخلق فكرة القانون والعدل، بل هي خاضعة لهذه الفكرة، وهي التي تضعها قيد التطبيق، لكن لا يجوز الخلط بين هذا التطبيق وتبرير فكرة القانون في ذاتها. وفي هذا الأساس الذي عرضه غروتوس في مقدمته النقدية لكتاب في قانون الحرب والسلم (De jure belli ac pacis)، جاء التعبير الأكثر صفاء عن «أفلاطونية» القانون الطبيعي الحديث. ومثلما أن خالق العالم الأفلاطوني ليس هو خالق الأفكار، بل مثلما أنه شكّل عالم الواقع على صورتها بوصفها مثالًا أزليًا غير مخلوق، ينطبق الأمر نفسه أيضًا على المجتمع السياسي والقانوني. يتبع المشرع لدى سن قوانينه الوضعية، معيارًا صالحًا عمومًا يكون مثاليًا وملزمًا لإرادته الخاصة وإرادات الآخرين. وفي هذا المعنى وضع غروتوس مقولته الشهيرة التي ترى أن القانون الطبيعي يظل محتفظًا بصلاحيته، حتى في حالة افتراض عدم وجود إله أو أن الآلهة غير مهتمة بشؤون البشر⁽³⁶⁹⁾. وهذه المقولة لا تهدف إطلاقًا إلى إحداث فجوة بين الدين من جهة، والقانون والأخلاق من جهة أخرى. فقد ظل غروتوس في شخصيته بأكملها مفكرًا متدينًا بعمق، ولم يكن أقل اهتمامًا بالتجديد الأخلاقي والإصلاح الديني من اهتمامه بالبرهان العقلي لفكرة القانون وتعميقها. إن التأكيد على إمكان وجود قانون، وضرورة ذلك حتى

في حالة عدم وجود إله، لا ينبغي فهمها على أنها أطروحة، وإنما فرضية. أما فهمها على أنها مقولة قاطعة فسيبدو، مثلما استدرك غروتوس فوراً، سخافة لا معنى لها. وفي حال «الفرضية» المحض، بالمعنى الأفلاطوني للكلمة، فإنها تعمل ضمن المجال الأخلاقي - الديني الذي كان غروتوس يراه وحدة واحدة، إذ لم يكن في عقله أي مكان لهذا الفصل بين الدين والأخلاق الذي حصل لاحقاً في القرن الثامن عشر وعمل على وضع تعريفات واضحة وأكيدة تفصل بين المكونات الجزئية. ليس القانون فاعلاً، لأن هناك إلهًا لا يستند إطلاقاً إلى أي وجود، سواء أكان تجريبياً أم مطلقاً. إنه ينبع من الفكرة الخالصة للخير، أي من تلك الفكرة التي قال أفلاطون إنها تتفوق على غيرها كله في القوة والقدم. واصل غروتوس بصورة متكررة تأكيد هذا «العالِي» لفكرة القانون التي ترفع العدل والخير فوق كل وجود ولا تميز لنا أن نؤسس معناها على أي موجود. تكمن في هذا، وليس في «اكتشاف» القانون الطبيعي، مساهمته الحقيقية في التاريخ الفكري الفلسفي. كما أن العصر الوسيط المسيحي تشبث تشبثاً منيعاً بفكرة القانون الطبيعي التي استمدتها على نحو رئيس من المدرسة الرواقية. وقد عرفت

النظرية المدرسية، إلى جانب «القانون الإلهي» (lex divina)، نوعاً من «القانون الطبيعي» (lex naturalis) له مجال خلاص مستقل استقلالاً نسبياً. فالقانون لم يُخضع حصرياً للوحي أو يُستمد منه وحده فحسب، فالأخلاق الطبيعية والمعرفة الطبيعية بالقانون كانتا مفضلتين، وقد حافظ عليهما العقل حتى بعد السقوط [في الخطيئة]، وكان يُنظر إليهما على أنها شرط مسبق ونقطة انطلاق للقدرة فوق الطبيعية التي تقوم عليها النعمة الإلهية لاستعادة حالة المعرفة الأصلية التامة. لكن مع هذا كله، لم يستطع العصر الوسيط الاعتراف بالحق الخاص لـ «القانون الطبيعي»، مثلما لم يعترف بالحق الخاص لـ «العقل الطبيعي»⁽³⁷⁰⁾. فالعقل يظل خادماً للوحي (tanquam famula et ministra)، ومهمته في نطاق القوى العقلية والروحية الطبيعية أن يقود إلى الوحي ويعمل على تمهيد الطريق له. وبناء عليه، كان القانون الطبيعي خاضعاً للقانون الإلهي، ويبقى كذلك حتى لو حظي بقدر كبير من الاعتراف به. يرى توما الأكويني (Thomas von Aquino) أنها إشعاعات للوجود الإلهي، أحدهما مخصص للأغراض الدنيوية، والآخر الذي يتم عبر الوحي موجه للأغراض فوق الدنيوية⁽³⁷¹⁾.

هنا، لم يتجاوز غروتوس المذهب المدرسي من حيث المحتوى بمقدار ما تجاوزه منهجياً. وقد تحقق على يديه في حقل القانون ما تحقق على يدي غاليلي في حقل العلم الطبيعي؛ إذ حدد مصدرًا للمعرفة القانونية لا ينبع من الوحي الإلهي، وإنما يثبت نفسه عبر «طبيعته» الخاصة، واستطاع بفضل هذه القوى أن ينأى بنفسه بعيداً من كل تلوث وتزوير. ومثلما كان غاليلي يؤكد استقلالية المعرفة الرياضية - الفيزيائية ويدافع عنها، كان غروتوس يكافح في سبيل الاكتفاء الذاتي للمعرفة القانونية. ويبدو أن غروتوس نفسه كان مدركاً بوضوح هذا الارتباط المثالي بغاليلي، فهو يحمل إعجاباً عميقاً به، وقد وصفه في إحدى رسائله بأنه أعظم عبقر في القرن. إن مفهوم «الطبيعة»

ومصطلحه يشملان في حياة القرن السابع عشر العقلية مجموعتين من المسائل اعتدنا اليوم أن نفرص بينهما، ويجعلانها وحدة واحدة؛ فـ «العلوم الطبيعية» لم توضع إطلاقاً في مواجهة «العلوم العقلية»، فضلاً عن أن تكون معارضة لها بناء على النوع والصلاحية. فـ «الطبيعة» في ذلك الوقت لم تكن تشير فحسب إلى دائرة الوجود «المادي» الذي ينبغي أن يفرص عن الوجود الروحي - العقلي، فهي لم تكن تعني «المادي» في مقابل «الروحي» لأن التعبير لا يتعلق بوجود للأشياء وإنما بأصل الحقائق وأساسها؛ فإلى «الطبيعة» تنتمي جميع الحقائق المؤهلة لتعليل مباحث ولا تحتاج إلى وحي متعال، بل هي مؤكدة في ذاتها مهما كان محتواها. وهذه الحقائق لم تكن الآن مطلوبة في العالم المادي فحسب وإنما في العالم العقلي - الأخلاقي أيضاً: فهما معاً يشكلان «عالمًا حقيقياً واحداً، كوناً تاماً يحتوي على مركزه في ذاته.

كذلك، تمسك القرن الثامن عشر بهذا الارتباط تمسكاً شديداً. فقد بدأ مونتسكيو باحثاً طبيعياً تجريبياً⁽³⁷²⁾، وكان يرى أن هذا الطريق يقوده إلى مشكلته الحقيقية، أي إلى تحليل المؤسسات القانونية - السياسية. وطرح بصفته قانونياً السؤال ذاته الذي سبق أن طرحه نيوتن بصفته فيزيائياً، فهو لم يُرد الاكتفاء بقوانين العالم السياسي المعروفة تجريبياً فحسب، بل سعى إلى اختزال هذه القوانين في مبادئ قليلة محددة وإرجاعها إليها. ووجود مثل هذا النظام، أي مثل هذا الاعتراف المنهجي بين المعايير الفردية، هو ما يشكّل في نظره «روح القوانين». وهكذا استطاع أن يبدأ كتابه بشرح لمفهوم القانون، يتضمن معناه الشامل بأبعاده الكاملة من دون أن ينحصر في مجال خاص. ويوضح مونتسكيو الأمر على النحو الآتي: «القوانين، بمعناها الأوسع، هي العلاقات الضرورية المستمدة من طبيعة الأشياء»⁽³⁷³⁾ [...]». إن «طبيعة الأشياء» هذه توجد في الإمكان مثلما توجد في الواقع، في ما هو فكر كما في ما هو موجود واقعاً، في المادي كما في الأخلاقي. وينبغي ألا يمنعنا التباين الموجود أبداً من البحث عن التماثل الكامن، وينبغي أيضاً ألا نجدنا العرضي في الضروري إطلاقاً من النفاذ إلى معرفة الضروري. وانطلاقاً من هذه الفكرة الأساسية كرر مونتسكيو، على نحو قاطع منذ عمله رسائل فارسية (*Lettres persanes*) المبدأ الذي أقام عليه غروتوس القانون الطبيعي. العدالة هي علاقة محددة⁽³⁷⁴⁾ (*un rapport de convenance*)، وهذه العلاقة تظل دائماً مثلما هي بصرف النظر عن موضوعها، وبصرف النظر كذلك عما إذا كان الله أو ملاك أو إنسان هو من ينظر إليها. وبما أن إرادة الله متناغمة دائماً مع علمه، فمن غير الممكن أن يخالف معايير العدالة الأزلية التي يعترف بها. هكذا، علينا حتى في حالة عدم وجود أي إله أن نحسب العدالة، وأن نفعل كل ما في وسعنا حتى نكون مثل ذلك الكائن الذي نحمل عنه فكرة سامية جداً، وهذا الكائن إذا كان موجوداً فإنه عادل بالضرورة. وحتى لو تحررنا من نير الدين فينبغي أن نظل خاضعين لسلطة العدالة⁽³⁷⁵⁾. إن للقانون، مثله في ذلك مثل الرياضيات، تركيباً موضوعياً لا يمكن أي تمسّف أن يغيره. «قبل أن يوجد أي قوانين مسنونة، كانت العلاقات العادلة فحسب ممكنة، أما القول إن لا

وجود لشيء عادل أو غير عادل باستثناء ما تأمر به القوانين الوضعية أو تمنعه، فهو شبيه بالقول قبل رسم أحدهم دائرة إن أنصاف قُطرها غير متساوية»⁽³⁷⁶⁾.

تشيئت فلسفة التنوير بادئ الأمر دائماً بـ «بداهة» القانون هذه وبمطلب معاييره الشرعية الكونية المطلقة غير القابلة للتغيير. وفي هذا لم يشكّل حتى التجريبيون الخُلص والتجريبية الفلسفية استثناء. وبالكا كانت أحكام فولتير وديدرو مختلفة عن أحكام غروتوس ومونتسكيو في هذا الجانب، لكنهم هنا وقعوا فعلاً في معضلة عويصة؛ إذ كيف يتماشى هذا الرأي مع التوجه الرئيس لنظريتهم المعرفية؟ وكيف تتفق ضرورة فكرة القانون وثباتها مع المبدأ القائل إن أي فكرة تنشأ من الحواس، وبذلك فهي لا يمكن أن تحوي أي معنى آخر أو أكثر سموًا من التجارب الحسية الفردية التي تستند إليها؟ رأى فولتير التعارض الكامن هنا بوضوح، وكان يبدو أحياناً متردداً في قراره، لكن في النهاية انتصر فيه العقلاني الأخلاقي المفعم بالحماسة للقانون الأصلي ولقوة العقل الأخلاقي الأساسية، على التجريبي المتشكك. وفي هذه النقطة، تجرأ فولتير على معارضة رائده ومعلمه لوك نفسه. إن إثبات لوك عدم وجود أفكار فطرية لا يعني - مثلما يقول فولتير معترضاً - عدم وجود مبدأ كوني للأخلاق. فافتراض هذا المبدأ لا يعني أنه كان منذ البداية موجوداً وفاعلاً في كل كائن مفكر، لكنه يعني فحسب أن في إمكان أي كائن مفكر أن يكتشفه بنفسه. وترتبط عملية الاكتشاف بزمان محدد وبمرحلة تطور محددة، لكن المحتوى الذي يكتشف ويصل إلى الوعي من خلال فعل الاكتشاف هذا لا ينبع من هذا الفعل، وإنما كان موجوداً دائماً. «إنني أتفق مع لوك في عدم وجود أي أفكار فطرية حقاً، ويترتب عن ذلك بوضوح عدم وجود أي افتراض للأخلاق الفطرية في روحنا: لكن انطلاقاً من حقيقة أننا لم نولد بلحي، هل يترتب عن ذلك أننا لم نولد، نحن قاطني هذه القارة، كي تثبت لنا لحي في عمر معين؟ إننا لم نولد قادرين على المشي، لكن مع ذلك فمن يولد بقدمين سوف يمشي في يوم من الأيام، وشبيه بذلك أن لا أحد وُلد بفكرة أنه من الضروري أن يكون عادلاً، لكن الله خلق أعضاء الإنسان حيث يوافق الجميع في عمر معين على هذه الحقيقة»⁽³⁷⁷⁾. كذلك لم يحدّ فولتير - مؤرخ الحضارة الذي يعشق أن يعرض أمامنا التنوع والتعارض في العادات والتقاليد الإنسانية والتنبيه إلى نسبتها التامة وإلى استنادها إلى الظروف المتغيرة والمعارضة - قط عن وجهة النظر هذه؛ فهو اعتقد دائماً وأبداً بأنه عثر بالذات خلف هذا التحول في الآراء والأحكام المسبقة والعادات على طبيعة الأخلاق غير القابلة للتغيير. «وحتى حين يكون ما ندعوه في إحدى بقاع الأرض فضيلة ويسمى في بقعة أخرى رذيلة، وحتى حين يكون أغلب القواعد المتعلقة بالخير والشر مختلفاً مثلما تختلف اللغات التي نتحدث بها والملابس التي نرتديها، يبدو لي مع ذلك يقينياً وجود قانون طبيعي يتعلق بما يجب أن يتفق عليه البشر في أنحاء الأرض كلها. لم يقل الله للبشر بالطبع «هاكم من فمي قوانينكم التي ينبغي أن تتعاملوا وفقاً لها، بيد أنه فعل مع البشر ما فعله مع حيوانات أخرى كثيرة؛ فمثلما منح النحل غريزة قوية صارت

تعمل بفضلها معًا وتتغذى، هكذا بالتأكيد وهب البشر مشاعر معينة لا يمكنهم التجرد منها أبدًا، هي الروابط الأزلية والقوانين الأولى للمجتمع الإنساني [...]»⁽³⁷⁸⁾. وكى يثبت فولتير مرة أخرى قناعته الأساسية، يشير على نحو خاص إلى التماثل الكبير مع قوانين الطبيعة. هل ينبغي أن تهدف الطبيعة في كل مكان إلى الوحدة والنظام والتناسق التام، ويغيب ذلك في حالة أرقى المخلوقات فحسب، أي الإنسان؟ هل ينبغي أن يكون العالم المادي مسيرًا طبقًا لقوانين عامة وغير قابلة للانتهاك، حتى يُترك العالم المادي للصدفة والتعسف تمامًا؟ هنا علينا أن نترك لوك، للتمس العون عند نيوتن ومبدئه العام القائل «[...] إن الطبيعة متناغمة دومًا مع ذاتها»⁽³⁷⁹⁾ (Natur[a] est sibi semper consona). ومثلما أن قانون الجاذبية الذي اكتشفناه على أرضنا لا يرتبط بهذه الأرض، ومثلما كشف لنا عن القوة الأساسية للمادة التي تمتد في جميع أرجاء الكون وتربط كل جزء من المادة بالجزء الآخر، هكذا يسود القانون الأساس للأخلاق في جميع الأمم التي نعرفها. وفي تفسير هذا القانون هناك، وفقًا للظروف، آلاف الاختلافات، لكن الأساس يبقى دومًا هو نفسه، وهذا الأساس هو فكرة العادل وغير العادل. «في سورة الغضب يقترف المرء عددًا غير محدود من المظالم، مثلما يفقد عقله حين يكون ثملًا، لكن حين تزول حالة السكر يثوب المرء إلى رشده، وهذا بحسب قناعتي هو السبب الوحيد لاستمرار المجتمع البشري، وهو سبب يخضع للحاجة المتبادلة التي تربطنا بعضنا ببعض»⁽³⁸⁰⁾. ولإثبات وجود الله وصلاحه، ينبغي ألا نلجأ إلى المعجزات المادية المفترضة، وإلى كسر نظام الطبيعة، لكن إلى هذه المعجزة الأخلاقية وحدها:

«المعجزات جيدة، لكن أن يخفف المرء من آلام أخيه،

أن يجر صديقه من حضن البؤس،

أن يغفر لعدوه فضائله،

هي معجزة أعظم كثيرًا، وهي ما عادت تحدث كثيرًا»⁽³⁸¹⁾.

كذلك ظل اعتقاد ديدرو أيضًا بأخلاقية الطبيعة الإنسانية وبالمبدأ الثابت للعدالة التي ينبع منها، اعتقادًا راسخًا: وهذا الاعتقاد يمثل النقطة المركزية الثابتة في فلسفته المرنة جدًا، ونظرته الدينامية للعالم⁽³⁸²⁾. ولما حاول هلفيتيوس في كتابه في الروح زعزعة هذا الاعتقاد، في محاولته إثبات أن جميع الدوافع الأخلاقية هي دوافع أنانية متكررة، وسعيه إلى كشفها وفضحها، أثار ديدرو اعتراضات صريحة ضد مطلب التسوية هذا⁽³⁸³⁾؛ فهو يتمسك بالطبيعة الأزلية الثابتة للأخلاق، لكن تبريره لهذا المطلب، إذا قورن بمذهب القانون المحض للطبيعة، يشير إلى اتجاه جديد. إن هذا التحول في المعنى الذي نجده أيضًا في مفهوم «الطبيعة»، الذي يمكن تتبعه كذلك في القرن الثامن عشر، بات يحظى باهتمام متزايد باستمرار. لقد أخذ مركز الثقل يتزحزح من جانب البدهية إلى

جانب التجريبية، من جانب العقل إلى جانب التجربة الخالصة. ليست أوامر عقل مجردة هي ما يحكم البشر ويوحدهم معاً، فالرابط الحقيقي الثابت هو في تماثل ميولهم ودوافعهم وحاجاتهم الحسية. وهنا يجب أن نبحث عن الوحدة العضوية الحقيقية للجنس البشري، وهنا فحسب، وليس في اللوائح الدينية والأخلاقية المجردة، نعثر على الأساس الحقيقي لهذه الوحدة. إن أي نظام أخلاقي أو ديني متعال يغدو مجرد قصر في الهواء حالما يغادر هذا الأساس، وحالما ينبذ الدوافع الحسية للسلوك الإنساني، ويتخلى عنها، إذ لا يجوز لأي قانون مجرد أن يسمح لنفسه بإلغاء الوجود التجريبي للإنسان أو تغييره تغييراً أساسياً. فهذا الوجود سوف يعيد بناء ذاته دائماً، ويبقى باستمرار أقوى من أي التزام. إن النظام الأخلاقي الذي يرى في نفسه عدوًّا معترفاً به للطبيعة، محكوم عليه بالعجز منذ البداية. وإذا كان هذا النظام فاعلاً، فسوف يكون قادراً على خنق كل نبل أخلاقي، وكل عاطفة عظيمة في الإنسان، فضلاً عن الحب الطبيعي كله والتفاني⁽³⁸⁴⁾، فلنترك الطبيعة تحكم، أي فلنتركها تطيع ذاتها فحسب من دون أي قيود أو معوقات، فإنها في تحقيقها ذاتها هذا تحقق أيضاً الخير الحقيقي الأوحده والسعادة الحقيقية الوحيدة للبشر والرفاه للمجتمع. وهكذا يجتاز ديدرو الطريق كله الذي يقود من الأساس «البدهي» للأخلاق إلى أساسها «النفعي» المحض. وهو ينطلق كذلك أصلاً من «فكرة» القانون الصافية، الصالحة في حد ذاتها وغير القابلة للتغيير، لكنه كلما استغرق فيها وحاول تحديد محتواها بدقة أكثر، ازداد إيماناً بأن هذا المحتوى لا يمكن العثور عليه إلا في أدائه المباشر والملموس. تتحول «الأخلاقية» المحض، التي تتكرر باستمرار في نقد الدين والعقائد الدينية، أكثر فأكثر هنا إلى «براغماتية» مجردة. «لكن يا دكتور، ماذا عن الفضيلة والرزيلة؟»، هكذا جاءت أسئلة الأنسة دو ليسبيناس (de l'Espinasse) في حلم دالامير (*Rêve de d'Alembert*)، معترضة على الأخلاق الطبيعية للطبيب. «الفضيلة، هذه الكلمة البالغة القداسة في جميع اللغات، إنها عند الأمم كلها فكرة مقدسة جداً!»، «من الضروري تغييرها». وهكذا جاء الجواب: «في إتيان الخير وإتيان الشر يولد المرء لحسن الحظ أو لسوئه، فيحتاجه السيل السائد بشكل لا يقاوم، فيقود واحداً إلى المجد وآخر إلى العار»⁽³⁸⁵⁾. هكذا وجب على ديدرو في النهاية إثبات تفوق القانون «الطبيعي» والأخلاق «الطبيعية» على الأخلاق اللاهوتية جوهرية في طبيعة فاعليتها. أما ما يأخذها على هذه الأخلاق، أي [الأخلاق اللاهوتية] وعلى جميع دينانات الوحي، فهو أن أثرها على المجتمع كان كارثياً دائماً، وأنها تقطع جميع الروابط الطبيعية بين الإنسان والإنسان، فهي تبذر الخلاف والكرهية بين الأصدقاء المقربين، وبين أقرباء الدم، وتحط من شأن الواجبات الطبيعية بإخضاعها إلى نظم أخرى أو نظم وهمية بصورة تامة⁽³⁸⁶⁾. كما حافظت مقالات ديدرو في الموسوعة على هذا الخط من التعليل، وهو ما أسس في الحقيقة المعيار الذي تم التمسك به في ما يتعلق بمعالجة المشكلات الأخلاقية في الموسوعة⁽³⁸⁷⁾.

كذلك نظر دالامير إلى الحدود المنهجية بالطريقة نفسها، فرأى أيضاً أن ليس للأخلاق الفلسفية

البحثة أي هدف آخر سوى إرشاد الفرد إلى موقعه داخل المجتمع الإنساني، وتعليمه استخدام قواه بالطريقة الصحيحة في سبيل رفاه المجتمع والسعادة المشتركة. «[...] إن ما ينتمي أساسًا وعلى نحو فريد إلى العقل، الذي هو تاليًا موحد بين جميع الشعوب، هي واجباتنا تجاه بني جنسنا. ووعي الفرد هذه الواجبات هو ما يسمى أخلاقًا [...] علوم قليلة لديها موضوع أوسع من هذا، ومبادئ تشتمل على براهين أكثر إقناعًا، وجميع هذه المبادئ تلتقي في نقطة مشتركة من الصعب أن نخذع أنفسنا بخصوصها، وهي تفضي بنا إلى الوسائل الأكيدة لتكون سعداء، من حيث أنها ترينا العلاقة الحميمة بين مصالحنا الحقيقية وأدائنا واجبنا [...] يدين المجتمع في ولادته لدوافع إنسانية بحثة، ولم يكن للآديان أي دور في تكوينه الأساس [...] إن الفيلسوف مسؤول فحسب عن وضع الإنسان في المجتمع وقيادته إلى هناك، إنها مهمة المبرر إذاً أن يضع الإنسان عند أقدام المذبح»⁽³⁸⁸⁾.

على هذا الأساس الذي أرسى هنا، أقيم بناء عقيدة حقوق الإنسان وحقوق المواطن، مثلما تطورت في القرن الثامن عشر. وتشكل العقيدة هذه المركز العقلي الذي تلتقي فيه المساعي المختلفة نحو تجديد أخلاقي وإصلاح سياسي - اجتماعي، وتجد فيه وحدتها المثالية. في الأدبيات الحديثة، جرت محاولة بالطبع لإنشاء فكرة «حقوق الإنسان» تاريخيًا على نطاق أضيق بصورة جوهرية. يدافع غيورغ يلينيك (Georg Jellinek) في كتابه المعروف ببيان حقوق الإنسان وحقوق المواطن (*Die Erklärung der Menschen und Bürgerrecht*) عن الفرضية القائلة بعدم وجود أي ارتباط تاريخي مباشر بين إعلان الدستور الفرنسي في 26 آب/ أغسطس 1789 والمفهوم الأساس لفلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ فهو يرى أن مثال هذا الإعلان كان متجسدًا على نحو أرجح في إعلان الحقوق⁽³⁸⁹⁾ (Bill of rights) الأميركي، خصوصًا في إعلان حقوق ولاية فرجينيا الحرة الذي صدر في 12 حزيران/ يونيو 1776. لكن حتى لو اتفقنا مع الجانب الإيجابي من فرضية يلينيك هذه، وأن الإعلان الفرنسي استند استنادًا لا يمكن إنكاره حتى أدق تفصيلاته وعلى نحو قابل للإثبات، على النموذج الأميركي، فإن الزعم السلبي الذي استخلصه لا يمكن أن يُستنتج من ذلك؛ إذ كان الإعلان الأميركي نفسه خاضعًا للتأثير المهيمن لروح القانون الطبيعي الجديدة، فهو لم يكن يمثل الجذور التي أُنبتت مطالب حقوق الإنسان وحقوق المواطن، بمقدار ما كان فرعًا واحدًا منفردًا، وتطوريًا لأفكار القانون الطبيعي حددته دوافع خاصة وعززه تطور تاريخي مُواتٍ، تطور اختبر الأفكار العامة للقانون الطبيعي. وهكذا، لم ينشأ هذا الإعلان في أي حال من الأحوال من مبدأ حرية الاعتقاد وحدها ومن الصراعات الدينية التي نشبت في إنكلترا في القرن السابع عشر بسبب هذا المبدأ. أظهرت دراسات حديثة معمقة عن إعلان فرجينيا، بوضوح، أنه في الوقت الذي أنجز فيه هذا الإعلان لم تكن حرية الدين تؤدي أي دور على الإطلاق، أو أنها كانت تؤدي دورًا جد فرعي⁽³⁹⁰⁾. كانت دائرة الأفكار التي ينتمي إليها الإعلان الدستوري الفرنسي والتي تطور عنها تطورًا عضويًا، مثل ثمرة ناضجة اكتملت تمامًا قبل «إعلان الحقوق» الأميركي الشمالي بوقت

طويل، فهي تعود إلى بدايات القانون الطبيعي الحديث لدى غروتوس، ووجدت إضافة إلى ذلك مبرراتها وخصوصيتها المنهجية في فلسفة القانون في المثالية الألمانية لدى لايبنتز وفولف⁽³⁹¹⁾. وفي إنكلترا، كان لوك هو من قدم في مؤلفه أطروحة في الحكم (*Treatise on Government*) مذهبه القائل إن العقد الاجتماعي الذي يبرمه الأفراد في ما بينهم، لا يمثل إطلاقاً العلاقات القانونية الوحيدة التي تقوم بين الناس. فهناك بالأحرى روابط أصلية سابقة على جميع هذه الروابط العقدية، لم تنشأ بموجب عقد، مثلما أنه لا يمكن العقد تجنّبها أو إلغاؤها. وهناك حقوق طبيعية للإنسان وجدت قبل قيام أي مؤسسات اجتماعية أو سياسية، وبالنظر إلى هذه الحقوق الطبيعية، فإن وظيفة الدولة الحقيقية وهدفها الأساس إدراج هذه الحقوق الطبيعية في نظامها، وتحقيق الحماية لها وضمانها. وعدّ لوك حق الحرية الشخصية وحق الملكية من ضمن هذه الحقوق الأساسية. هكذا، لم تكن الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر هي من اكتشف مفهوم الحقوق غير القابلة للتصرف، لكنها أول من جعل من هذا المفهوم إنجيلاً أخلاقياً حقيقياً تلقتة بشغف وبشدة به بحماسة. ومن خلال هذا الشكل من التبشير، أدرجته أولاً في الحياة السياسية الفعلية، ومنحته ذلك الزخم وتلك القوة التفجيرية التي أثبتت ذاتها إبان الثورة الفرنسية. من المؤكد أن فولتير، نظرًا إلى مزاجه الفردي وأهدافه الشخصية، لم يكن ثوريًا، لكنه هنا أيضًا أحس بولادة زمن جديد فجعل من نفسه مبشرًا به. إن ما صرح به عن مشكلة الحرية بصفته فيلسوفًا نظريًا خالصًا وميتافيزيقيًا ظل غير كافٍ وغير محدد ومتناقضًا في ذاته. وحاول أيضًا في أطروحة في الميتافيزيقا (1734) الدفاع عن مذهب إرادة الحرية عند الإنسان وإثباته في وجه جميع الصعوبات. وأخفقت الاعتراضات المفاهيمية والديالكتيكية البحتة التي رُفعت ضد إرادة الحرية عند الإنسان كلها، بحسب ما حاول فولتير توضيحه هنا، أمام الشهادة البسيطة للوعي الذاتي. إن شعور الحرية الحي في كل واحد منا حاضر على نحو مباشر، ولا يمكن أن يكون محض خداع، وهكذا فإن وجود ظاهرة الإرادة في ذاته كافٍ كي يبرهن على حريتها: «أن تريد وأن تفعل هذا هو تمامًا ما يعني أن تكون حرًا». أما كيف يمكن الحرية الإنسانية أن تتصالح مع البصيرة الإلهية، فذلك يبقى في الواقع، معضلة غير قابلة للحل: لكن لا ينبغي لهذه الصعوبة أن تخيفنا، فنحن نصادف هنا الحدود التي تواجهها في جميع المسائل الميتافيزيقية وهي نفسها في جميع المشكلات الخاصة⁽³⁹²⁾. وفي ما بعد، تراجع فولتير بوضوح عن هذا القرار لمصلحة حتمية صارمة. إن شعور الحرية في ذاته لا يتناقض، مثلما أكد هنا، مع مثل هذه الحتمية: فأن يكون المرء حرًا، بمعنى الوعي الذاتي المباشر، لا يعني إطلاقاً «استطاعة إرادة» ما يشاء، وإنما «استطاعة فعل» ما يريد، لأن أي إرادة من دون دافع كافٍ هي عبث، فهي سوف تسقط خارج نظام الطبيعة وتخطمه. «سوف يكون أمرًا غاية في الفرادة أن تتصاع الطبيعة بأسرها وجميع الكواكب للقانون الأزلي، وأن هناك حيوانًا صغيرًا تبلغ قامته خمس أقدام يستطيع، على الرغم من جميع القوانين، أن يفعل دائمًا ما يرغب فيه، مُشبعًا نزواته فحسب. إنه سوف يتصرف

وفقاً للصدفة، ونحن نعلم أن الصدفة هي لا شيء، فنحن اخترعنا هذه الكلمة كي نعبّر بها عن الأثر المعروف لسبب مجهول»⁽³⁹³⁾. لكن ما يبيده فولتير هنا من عدم يقين وتردد داخلي إزاء المشكلة الميتافيزيقية الخالصة للحرية، هو مجرد تعبير عن أن الجانب الميتافيزيقي لم يكن هو ما يستهويه ويستثير اهتمامه. فالأمر في نظره لا يتعلق بمعالجة نظرية بحتة أو بتحديد مفهوم تجريدي، وإنما بسؤال عملي جداً، هو سؤال حاسم انطلاقاً من الجانب العملي. لقد نشأ تصور المثلثي للحرية من التجربة السياسية الملموسة، ونتيجة المقارنة والموازنة بين أشكال مختلفة للحكم. ووجد مثاله في أوروبا ذلك الوقت، متحققاً أقرب ما يكون في الدستور الإنكليزي، لأن الدستور الإنكليزي وحده يتضمن حماية فعالة للملكية كل مواطن وأمنه الشخصي. ومن يفهم مغزى هذه القيم وضرورتها العقلية، يجد بنفسه القوة لحمايتها وضمانها. وعند فولتير، يتطابق مفهوم الحرية المهم مع مفهوم حقوق الإنسان. «في الحقيقة ماذا يعني "أن تكون حراً"؟ معناه أن تعرف حقوق الإنسان، فحالمًا نعرفها ندافع عنها تلقائياً»⁽³⁹⁴⁾.

يستند مجمل تأثير فولتير كاتياً سياسياً إلى هذه الفكرة ويحلّق بجناحيها. كان على قناعة بأنه يكفي أن نبين للناس فكرة الحرية في شكلها الحقيقي كي نوقظ فيهم جميعاً القوى اللازمة كلها لتحقيقها وكي تحشد هذه القوى بأعلى طاقاتها. وبناء عليه، يعني ذلك له تماماً ما تعني حرية القلم (Freiheit der Feder) لكانط، «وهذا يعني أن حق التأثير في الآخرين بالكلمة والرأي هو 'مركز حقوق الشعب'⁽³⁹⁵⁾». «من الحق الطبيعي أن يستخدم كل ريشته تماماً مثلما يستخدم لسانه على مسؤوليته الخاصة. إنني أعرف كثيراً من الكتب المضجرة، بيد أنني لا أعرف أي كتاب تسبب بضرر حقيقي»⁽³⁹⁶⁾. وبسيطرة حرية الفكر وضمانها يتقرر كل شيء آخر، هذا هو المبدأ الأساس الأعلى (Maxime) الذي غرسه فولتير في فلسفة القرن الذي عاش فيه، وهذا المبدأ الأساس أطلق تيار الفكر الذي اتخذ مساراً لا يمكن الوقوف في وجهه في فرنسا الثورية. وجاء التأكيد من جميع الجهات، على أن الخطوة الأولى في التحرر، أي الأساس الفعلي لإنشاء النظام السياسي الجديد، لا يمكن أن يكون إلا في إعلان الحقوق الأساسية غير القابلة للتصرف، أي الحق في الأمن الفردي للشخص، والتمتع الحر بالملكية، والمساواة أمام القانون، وحق كل مواطن في المشاركة في التشريع (Gesetzgebung). «ينبغي عدم البحث عن المعرفة الواجب تبنيها في القوانين الوضعية التي سنّها البشر»، هكذا يعلن كوندورسيه، «وإنما حصرياً في العقل. إن دراسة القوانين التي جاءت بها الشعوب المختلفة في القرون المختلفة تكون مفيدة فقط ما دامت تحمد العقل بوصفها رؤية وتجربة [...]»⁽³⁹⁷⁾. يشرح كوندورسيه في فلسفته التاريخية والحضارية مثلما قدمها في كتابه صورة تقدّم العقل الإنساني (Tableau des progrès de l'esprit humain)، بدقة ووضوح العلاقة التاريخية بين الدوافع المختلفة التي قادت إلى فكرة الحقوق غير القابلة للتصرف. وأعلن أن جميع المعارف

المرتبطة بالمجتمع الإنساني يمكن أن يكون لها في النهاية هدف واحد فحسب: الهدف الذي يتمثل في ضمان ممارسة الناس حقوقهم الأساسية في مساواة تامة وعلى أوسع مدى. وفي نظره، يبدو هذا الهدف في الوقت الحاضر أقرب إلى التحقق في الولايات الأمريكية الحرة، التي كان لها شرف السبق في تحويل أفكار القرن العظيمة إلى واقع عملي. أما أصل هذه الأفكار نفسها فيرجعه كوندورسيه إلى فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكان روسو على وجه الخصوص هو من يُعزى إليه إدراج فكرة حقوق الإنسان ضمن تلك الحقائق التي لا يمكن نسيانها أو محاربتها من الآن فصاعدًا⁽³⁹⁸⁾. في هذه المراجعة والنظرة العامة الختامية حول مجمل الحركة الفكرية لعصر التنوير، يظهر مرة أخرى مدى الوعي الذي كانت تتميز به العقول الرائدة للثورة الفرنسية في ما يتعلق بالارتباط بين «النظرية» و«التطبيق»؛ ففي أصحاب هذه العقول لا يمكن الفصل بين الفكر والفعل، وكان لديهم اعتقاد مباشر بأنهم يستطيعون، بل يجب عليهم، تحويل النظرية إلى تطبيق، وإثباتها من خلاله.

ثانيًا: فكرة العقد ومناهج العلوم الاجتماعية

إذا كنا نرغب في الوقوف على اتجاه علم الاجتماع في القرنين السابع عشر والثامن عشر وفهمه، وإذا كنا نريد أن نشرح بوضوح تام المنهجية الجديدة التي تطورت هنا، فينبغي مقارنة هذا التطور بتطور المنطق الذي تزامن معه والربط بينهما. وحتى لو بدا هذا الربط غريبًا، فإن ذلك يصف الاتجاهات الفكرية الأساسية للحقبة التاريخية؛ فمنذ عصر النهضة يمكن بوضوح ملاحظة شكل جديد من المنطق الذي لم يكتف بتبويب المعرفة المتاحة وتنظيمها فحسب، بل أراد أن يصبح هو نفسه أداة المعرفة. وكان العقلانيون والتجريبيون متفقين في هذه الفكرة ويتنافسون في ما بينهم على تطبيقها. لم يكن سيكون وحده من أراد أن يجعل من فلسفته وسيلة لاكتساب المعرفة، بل كان لا يبتز أيضًا يؤكد باستمرار أن على المنطق مغادرة مسلكه التقليدي وتجاوز أشكاله المدرسية إذا كان يريد أن يكون مثمرًا فعلاً، وأن يكون «منطقًا ابتكارًا» (logica inventio). كان تأثير البنص الفكري الذي ظهر جراء ذلك أكثر وضوحًا ومباشرة في نظرية التعريف. كان منهج التعريف المدرسي لأحد المفاهيم يجري من خلال «التقريب إلى أعلى مفهوم عام» (genus proximum) و«الفرق النوعي» (differentia specifica)، وقد صار يُنظر إليه أكثر فأكثر على أنه غير كافٍ. ينبغي ألا يقتصر موضوع التعريف بهذا المعنى على تحليل محتوى مفاهيمي معطى ووصفه، بل ينبغي أن يكون وسيلة لبناء محتوى المفهوم وتكوينه تركيبياً، وتأسيسه من خلال هذا الفعل التركيبي. ونتيجة لذلك نشأت الآن نظرية التعريف التطوري أو السببي التي ساهم في تطويرها جميع المناطقة الكبار في القرن السابع عشر⁽³⁹⁹⁾. لا تتم التفسيرات المثمرة والحقيقية للمفاهيم من خلال التجريد فحسب؛ فهي

لا تكتفي بتناول خاصية أو سمة من بين مركّب من الخصائص والسمات المتوافرة وعزلها وتعريفها، بل تتبع القانون الداخلي الذي بموجبه نشأ هذا المركّب أو يُعتَقَد أنه ينشأ، وهي تجعل كينونته الفعلية وكيفيته مرئيتين في قانون الصيرورة هذا. ولا تبيّن تفسيرات التعريف ماهية هذا الكل فحسب، وإنما أيضًا لماذا هو هكذا. إن التفسير التطوري الحقيقي يمنحنا نظرة في تكوين كل مركّب، لكنه لا يكتفي بهذا التكوين في حد ذاته فحسب، بل يعود في الوقت ذاته إلى الأساس. وكان هوبز أول منطقي حديث يجعل معنى «التعريف السببي» واضحًا تمامًا. وكان يعتقد أنه لا يُحدث بذلك إصلاحًا منطقيًا فحسب، بل كان يرى في هذا المنهج أمرًا لا يقل عن إعادة تشكيل مثال المعرفة الفلسفية في المطلق. أخذ هوبز على الفلسفة المدرسية اعتقادها بأنها قادرة على فهم الوجود من خلال إدراكها له بصفته شيئًا سالبًا بخصائص وسمات ثابتة، وبذلك فهي لم تستطع فهم النسيج الحقيقي للطبيعة المادية أو النسيج الحقيقي للفكر، فكلاهما [أي الطبيعة المادية والفكر] لا يمكن معرفتها إلا من خلال الحركة، فنحن نفهم ما ينشأ تحت ملاحظتنا فحسب. إن مفهوم «غير المخلوق» (das ungewordene) هو أمر خارج معرفتنا؛ فالوجود غير المخلوق لله أو الذكاء السماوي يتجاوزان كل معرفة إنسانية. إذا أراد الإنسان أن يعرف شيئًا معرفة حقيقية، فلا بد له من أن يشكل ذلك بنفسه، ويطوره من عناصره الفردية. إن هذا النوع من النشوء (hervorgehen) لموضوع المعرفة، هو ما يجب أن تتوجه إليه جميع العلوم، المادية منها والعقلية، وحيث لا يمكن لذلك أن يتحقق، سيكون فهمنا كله وإدراكنا كله من دون جدوى. وحيث لا يوجد إمكان لإنتاج الموضوع تركيبياً، فليس هناك أي إمكان لاكتساب معرفة عقلية أو فلسفية صارمة: «[...] حيث لا نشوء لا توجد فلسفة»⁽⁴⁰⁰⁾.

استنادًا إلى هذا الشرح الأولي والأساس لمهمة الفلسفة، وبهذا المفهوم العام الذي يعرضه هوبز أمامنا، صرنا نقف الآن في مركز فلسفته الاجتماعية؛ فلا يوجد هنا أي فصل في نظره، ولا يكاد يوجد أي انتقال، فنظرية الدولة تبقى ضمن الفلسفة فحسب ما دامت تطبق منهجها الكوني، وما دامت لا تريد ولا تسعى إلى أن تكون أي شيء آخر سوى تطبيق لهذا المنهج على موضوع خاص؛ فالدولة هي أيضًا «جسم»، وبناء عليه لا يمكن فهمها إلا بعد تحليلها إلى مكوناتها الأولية، ثم إعادة تركيبها منها. وللوصول إلى علم سياسة حقيقي، ليس هناك ما هو أكثر ضرورة من نقل منهج التحليل والتركيب الذي طبقه غاليلي في الفيزياء إلى حقل السياسة⁽⁴⁰¹⁾. فهنا أيضًا لا يمكن فهم الكل إلا من خلال الرجوع إلى الأجزاء، وإلى القوى التي توحد هذه الأجزاء معًا، والقوى التي تحافظ على استمرار بقائها متحدة. وهذا التحليل ينبغي ألا ينقطع تحسبًا عند أي نقطة، ولا يجوز أن يتوقف قبل أن يتغلغل إلى الأجزاء الحقيقية، إلى الوحدات المطلقة غير القابلة بتاتًا للتجزئة. ينبغي تحليل البنى السياسية والاجتماعية إلى مكوناتها، إذا أردنا فهمها فهمًا صحيحًا. وواضح تمامًا في نظر هوبز أن هذا المثال لا يمكن أن يتحقق بصورة تجريبية بحتة، إلا أن هذا العائق لم يجعله يحجم

عن التطبيق الجذري لهذا المبدأ العقلي العام حتى النهاية، فهو لا يستطيع تجاهل حقيقة أننا حينها نصادف الإنسان، سواء في الطبيعة أو في التاريخ، نجده في شكل من أشكال المجتمعات في الأغلب، وليس فردًا معزولاً، وهو يتخطى هذا العائق الملموس عمداً. إذا أردنا فهم الوجود الاجتماعي واشتقاقه من عناصره الأساسية، فينبغي حلّ، بل تمزيق، الرابط الفعلي للأشكال الحماة البدائية، مثل الرابط القائم على سبيل المثال بين أفراد العائلة. وهنا أيضاً يصح المبدأ القائل إن الفلسفة ليست المعرفة بـ «ماذا» وإنما بـ «كيف». إن كل تفكير وفقاً لهوبز هو حساب، وكل حساب هو جمع وطرح. إن القدرة على هذا «الطرح»، أي على التجريد النظري، ينبغي أن تصل إلى مداها الأقصى إذا أردنا أن يتم الجمع، أي التركيب الفكري للكل، بنجاح. ولا يمكن المعرفة الحقيقية بتكوين كل مركب أن تتم إلا من خلال التعاشق بين هاتين الطريقتين، وهكذا ينطلق هوبز أولاً من عزل تحليلي صارم للعناصر، كي يكون قادراً على توظيف الإرادات الفردية للناس، مثل عدادات في حساباته، أي بوصفها وحدات مجردة من دون خصائص معينة. كل يريد ما يريده الآخرون، وكل يريد لنفسه فحسب. وتمثل مشكلة النظرية السياسية في شرح كيفية إمكان نشوء ارتباط من هذه الفردية المطلقة، وخصوصاً ذلك النوع من الارتباط الذي لا يربط بين الأفراد فحسب، بل يصهرهم معاً في نهاية الأمر في كل واحد. وقد تصدى مذهب هوبز عن حالة الطبيعة ومذهبه عن العقد الاجتماعي لحل هذه المشكلة. إن السلطة والخضوع هما القوتان الوحيدتان اللتان يمكنهما أن تشكلا ما هو معزل في الطبيعة جسماً واحداً، وتحافظا على استمرار هذا الجسم في الوجود. ووفقاً لذلك، لا يمكن العقد الاجتماعي أن يكون في نظر هوبز سوى عقد خضوع. ولتلطيف الإخضاع بطريقة ما وربطه ببعض الشروط، فإن ذلك يعني إلغاء سبب وجود الدولة، وانزلاق النظام السياسي أيضاً إلى الفوضى. وهكذا تنشأ الراديكالية السياسية لدى هوبز من راديكالية منطقية، وتعود الأولى لتأثيرها في الثانية. وكما نحدّ من السلطة بمعنى من المعاني، فذلك يعني في نظره أن نصل إلى جذورها الفكرية، أي إلى نفيها منطقياً. إن الفعل الذي يتخلى بموجبه الأفراد عن إرادتهم الخاصة وينقلونها إلى الحاكم، بشرط أن يفعل الآخرون الأمر نفسه، لم يحدث داخل مجتمع قائم بالفعل، فذلك بالأحرى بداية الحياة الاجتماعية، وهو ما يكون المجتمع أساساً. يتصور هوبز أن العلاقة بين شكلي العقد الأساسيين، بين «ميثاق الشراكة» (pactum societatis) و«ميثاق الخضوع» (pactum subjectionis)، هي في وجوب فك الثنائية القائمة بين هذين الشكلين، بحيث يظل ميثاق الخضوع هو الشكل الوحيد المتبقي من المواثيق الاجتماعية، الذي ينشأ بموجبه أي نوع من الحياة الاجتماعية⁽⁴⁰²⁾. قبل أن يدخل الأفراد في عقد مع الحاكم لم يكونوا سوى كتلة غير منظمة، ومجموع لا يحمل في ذاته أي سمة من سمات الاندماج في «كل». إن دينامية سلطة الحاكم هي وحدها ما يوحد الكل السياسي ويؤسسه، والسلطة العليا غير المحدودة هي وحدها ما يحافظ عليه متماسكاً. وبذلك، ولكون العقد السياسي عقد خضوع، فهو الخطوة الأولى التي تقود من «الحالة الطبيعية» إلى «الحالة المدنية»، ويظل شرطاً لبقاء الحالة الأخيرة واستمرارها.

لكن هذا التصور لسلطة الدولة بأنها ببساطة سلطة غير مقيدة، أي «سلطة لا يقيدها قانون» (potestas legibus soluta) هو تصور يقف في تعارض مع المبدأ الأساس للقانون الطبيعي. وحيث يتم التمسك بهذا المبدأ، ينبغي إدراك مفهوم العقد الاجتماعي وتمثيله والدفاع عنه بمعنى مختلف. لا ينظر غروتوس إلى المجتمع على أنه اتحاد خالص للأفراد من أجل الوصول إلى هدف محدد؛ فالمجتمع في نظره يقوم على غريزة أساسية في الطبيعة الإنسانية لا يمكن إلغاؤها، «شهوة اجتماعية» (appetitus societatis) يغدو من خلالها الإنسان إنساناً. إن الإنسان الفرد المجرد الذي تعود، وينبغي أن تعود، إليه نظرية هوبز، لا ينتمي - وفقاً لغروتوس - إلى الجنس البشري، وهو لا يمكنه أيضاً أن يدخل في أي عقد، لأن العقد، أي التعهد، يستند إلى خاصية جوهرية في الطبيعة الإنسانية، أي الطبيعة الاجتماعية للإنسان. فالمجتمع لا يقوم إذاً، وفقاً لطبيعته، على العقد ولم ينشأ أولاً من خلاله. فالعقد لم يكن ممكنًا ومفهومًا إلا بافتراض «مخالطة اجتماعية» أصلية وقبولها. وهذه المخالطة الاجتماعية التي لها أساس في العقل، لا يمكن أن يحل محلها أي فعل تعسفي أو أي ميثاق مجرد، ولذلك يرفض غروتوس أي تبرير وأي اشتقاق نفعي للدولة والقانون. كان غروتوس يعني أيضاً أن المهمة الأولية للدولة والقانون هي حماية المجتمع، لكن الخاص والمميز، مثلما يضيف، هو أن هذه الحماية ينبغي أن تتلاءم مع العقل الإنساني. [...] هذه الحماية المتلائمة مع العقل الإنساني للجماعة البشرية هي ما يطلق عليه فعلاً اسم قانون [...]»⁽⁴⁰³⁾، لذلك فمقولة «المنفعة هي أم العادل والمنصف» (Utilitas justi prope mater et aequi) لا يمكن تأكيدها تالياً في هذا السياق: لن يتوقف الإنسان عن السعي إلى الحق وعن دعمه، من أجل الحق نفسه، حتى لو لم ترتبط به منفعة أو فائدة⁽⁴⁰⁴⁾. إن القدرة على امتلاك المعرفة النقية للحق والالتزام القانوني بها ووعيها، التي هي متضمنة أصلاً في الغريزة، أي في الدافع الطبيعي للجماعة، هي امتياز الإنسان وأساس لكل مجتمع إنساني محدد. وفي هذا الاستدلال، نلمس ثنائية الاتحاد والتزاوج بين الروح القانونية والروح الإنسانية، وهذا ما كان مميزاً لغروتوس. فهو لا ينظر إلى القانون بوصفه إبداعاً إنسانياً عرضياً، وإنما بصفته سمة إنسانية مقصودة أساساً تكون أصلية بمقدار ما هي ضرورية؛ فالقانون في نظر غروتوس هو المصدر الأصلي الذي نبعت منه «الإنسانية نفسها»، وتنعكس فيه على أكمل وجه. كما يكتسب المفهوم الأساس للعقد، وفقاً لغروتوس، من هذا الجانب معناه المحدد ومبرره التام. يستند مبدأ الامتثال غير المشروط للعقد، وهو أحد المبادئ العليا للقانون الطبيعي، إلى كون الإنسان لا يرى في الدولة مثلاً خالصاً لأداة السلطة أو لأداة القسر المادي، وإنما يرى كأنثاً مثالياً يمكن تأويل طبيعته من هدفه الفكري. وهذا المعنى بالذات متضمن في مفهوم العقد، حين نفهم العقد على أنه تعهد حر وليس إلزاماً قسرياً. إن صلاحية «العقد الأصلي» (ursprüngliche Vertrag) هي أيضاً في نظر سلطة الدولة غير قابلة للانتهاك، لأنها تشكل مبرر سلطة الدولة، وإذا ألغيت هذه الصلاحية فإنها بذلك تسحب الأرض من تحت أقدامها. لا يمكن الدولة إيجاد قانون وتبريره، إلا

إذا كانت تتضمن قانوناً أصلياً وتحققه في ذاتها. إن كامل القوة الملزمة «للقانون المدني» يجب أن تكون راسخة في القوة الأساسية «للقانون الطبيعي». إن القانون في ذاته سابق للدولة وفوق الدولة، ومن خلال هذه الاستقلالية وحدها يمكنه أن يمنح الأساس الراسخ الذي لا يتزعزع لحياة الدولة.

نجد لدى روسو أنموذجاً آخر لفكرة العقد، وغالباً ما تُنسب مذهب روسو عن العقد الاجتماعي إلى القانون الطبيعي المحض، وجرت المحاولة لتأويل هذا المذهب انطلاقاً من مبادئ القانون الطبيعي. لكن لا يصل مثل هذا التأويل إلى الأساس المنهجي لفكرة روسو الأساسية أو إلى أصلاتها التاريخية. لقد استمد روسو عناصر من هوبز وغروتوس وأدخلها في نظريته، وعلى الرغم من ذلك كان ينتقد كلاً من هوبز وغروتوس بحرية. ففي عمله مقالة في أصل عدم المساواة (*Discours sur l'origine de l'inégalité*)، عارض روسو غروتوس على نحو حاد. كما ينبغي عدم فهم كتاب العقد الاجتماعي لروسو على أنه استمرار بسيط لأفكار القانون الطبيعي. فقد نأى روسو بنفسه عن القانون الطبيعي، حتى لو كان رأيه في اللاهوت الاجتماعي⁽⁴⁰⁵⁾، وخصوصاً في علم النفس الاجتماعي، يتقاطع كثيراً مع القانون الطبيعي. لقد رفض روسو نظرية «الشهية الاجتماعية»، أي الغريزة الاجتماعية الأصلية التي تدفع الإنسان نحو الإنسان، رفضاً قاطعاً. وفي ما يتعلق بهذه النقطة، لم يتردد روسو في الرجوع إلى هوبز والاستناد إليه ثانية استناداً مباشراً⁽⁴⁰⁶⁾. صحيح أنه لم يصف «حالة الطبيعة» بأنها حرب الجميع ضد الجميع، لكنه رأى فيها حالة كل فرد فيها يعيش في عزلة تامة عن الآخرين، وينظر إليهم بلامبالاة تامة. لا يرتبط الأفراد معاً بروابط أخلاقية أو عاطفية، أو من خلال تصور عن الالتزام تجاه الآخرين، أو نتيجة شعور بالتعاطف معهم، فكل فرد يعيش لنفسه فحسب، ويبحث عما يحتاج إليه فحسب كي يحافظ على بقائه. ووفقاً لروسو، يشتمل علم نفس هوبز على خطأ واحد، هو أنه أبدل بالأناية السلبية التامة التي كانت قائمة في حالة الطبيعة، أناية فاعلة. لم تكن غريزة السلب والسيطرة العنيفة معروفة عند الإنسان الطبيعي، فهذه الغريزة لم تنشأ ولم تتكرس إلا بعد أن دخل الإنسان في المجتمع، وعرف الرغبات «الصناعية» التي ربّاهما المجتمع. وبناء عليه، ليس العنصر المميز في نفسية الإنسان الطبيعي النزوع إلى إخضاع الآخرين بالعنف، بل عدم المبالاة تجاههم، وغريزة الانعزال والانفصال عنهم. ووفقاً لروسو، كان الإنسان قادراً حقاً على الشفقة، إلا أن هذه الشفقة لم تنبع من غريزة اجتماعية «فطرية»، بل من خلال القدرة على التخيل فحسب. يمتلك الإنسان طبيعياً القدرة على التعاطف مع وجود الآخرين ومشاعرهم، وهذه الخاصية تجعله قادراً على «التقمص العاطفي» (*Einfühlung*)، ومؤهلاً للشعور بمعاناة الآخرين إلى حد ما وكأنها معاناته الخاصة⁽⁴⁰⁷⁾. لكن هذه القدرة التي تستند إلى الانطباع الحسي فحسب، لا تزال بعيدة جداً من التحول إلى اهتمام فاعل، أو سلوك فعلي مع الآخرين ومن أجلهم. إن المرء ليقترف منطوقاً معكوساً غريباً حين يخلط بين البداية والنهاية، أي

حين يجعل مثل هذا النوع من الاهتمامات أصلاً للمجتمع. إن هذا الشكل من التعاطف، الذي لا يكاد يتعدى الإحساس بالذات، يمكنه أن يكون غاية المجتمع، لكن لا يمكنه أن يكون نقطة ابتدائه؛ ففي حالة الطبيعة لا تناغم بين المصلحة الذاتية والمصلحة المشتركة. ومن المستبعد جداً أن تتطابق مصلحة الفرد مع المصلحة المشتركة، بل الأرجح أن تلغي إحداهما الأخرى. في بدايات المجتمع الذي لم تشكله الإرادة، وإنما كان نتيجة للسيطرة العشوائية لقانون القوة التي كان الإنسان خاضعاً لها وليس متحكماً فيها، كانت القوانين الاجتماعية ببساطة هي النير الذي كان كل شخص يعتقد أنه يضعه على الآخرين، من دون أن يدرك أنه هو نفسه سيكون خاضعاً له. شعر روسو بعبء هذا «الناشئ» المجرد كاملاً، أي بهذه الأشكال التقليدية للمجتمع، واحتج ضدها احتجاجاً مراً. «أنتم في حاجة إلي»، هكذا يقول على لسان الغني مخاطباً الفقراء، «فأنا غني وأنتم فقراء، فلنبرم إذن عقداً في ما بيننا، سوف أمنحك شرف السماح لكم بخدمتي، شريطة أن تعطوني القليل الذي تبقى لديكم في مقابل الجهد الذي أحمله أنا في إصدار الأوامر إليكم»⁽⁴⁰⁸⁾، وذلك هو - وفقاً لروسو - «شكل العقد» الذي ساد المجتمع حتى الآن، وهو عقد يتضمن في ذاته التزاماً قانونياً، لكنه كان مخالفاً ومجافياً لأي التزام أخلاقي حقيقي.

في هذه النقطة وضع روسو مطلبه وإرادته الحازمة للإصلاح، وأن العقد الاجتماعي - كما يرد الآن على هوبز مؤكداً بكل حدة - هو لا شيء في ذاته، وهو مناف للعقل ومخالف له إذا كان يرغم الإرادات الفردية على التوحد خارجياً فحسب، مستخدماً التدابير القسرية المادية بدلاً من توحيدها داخلياً. إن مثل هذا الرابط لا يتسم في الحقيقة بالثبات ولا قيمة أخلاقية له. ومثل هذه القيمة لا تكون لها سلطة عندما يكون الفرد خاضعاً لها، بل عندما يخضع هو نفسه طوعاً لها. وشكل هذه السلطة هو ما يسعى عقد روسو الاجتماعي إلى ترسيخه وإرساء أسسه. وحيث يواصل الأطراف، الذين دخلوا في عقد بينهم، التصرف بوصفهم إرادات فردية على الرغم من هذا الالتزام، وحيث يتعاقد واحد مع الآخر أو يعين أفراداً - بصفتهم هذه - حاكماً عليهم يُخضعون أنفسهم له بصفته شخصاً خاصاً، فلن ينشأ من هذا الارتباط أي وحدة فعلية أو حقيقية، لأن هذه الوحدة لا يمكن التوصل إليها من خلال القسر، وإنما ينبغي أن تتأسس بصورة حرة. إن مثل هذه الحرية لا تستبعد الخضوع، ولا تقبل التعسف في الفعل في أي حال، لكنها الضرورة القصوى لهذا الفعل. إلا أن هذا الخضوع، مع ذلك، لم يعد من جانب إرادة فردية أو من فرد لأفراد آخرين، أي إن الإرادة الخاصة ما عادت بالأحرى تريد وتطالب لنفسها، وإنما توجد وتطالب ضمن «الإرادة العامة». وهذا النوع من «العقد» لا يمتلك بحسب روسو قوة مادية قسرية فحسب، وإنما قوة ضمنية ملزمة أيضاً. ومن هذا الارتباط تنشأ العلاقة الوثيقة التي يرى روسو أنها تقوم بين المفهوم الحقيقي للحرية والمفهوم الحقيقي للقانون. إن الحرية تعني الالتزام بقانون صارم غير قابل للانتهاك يقيمه كل فرد على نفسه؛ فليس النكوص عن القانون والتحلل منه وإنما

الاعتراف الحر به، هو ما يمنح الحرية شخصيتها الحقيقية. لا يتعلق الأمر في نظر روسو بتحرير الفرد بمعنى عتقه من شكل المجتمع كلياً، بل بإيجاد شكل من أشكال المجتمع يتمتع فيه كل فرد في اتحاده بالآخرين بالقوة الكاملة للهيئة السياسية، ولا يكون الفرد في هذا الاتحاد الذي يرتبط فيه بالآخرين مطيعاً لنفسه فحسب. «حين يمنح كل فرد نفسه للجميع، فهو لا يمنحها لشخص بعينه، وبما أنه لا يوجد أي عضو في الجماعة لا نحصل منه على الحقوق نفسها التي نطلبها من أنفسنا، فإننا نحصل في المقابل على كل ما نتنازل عنه إلى جانب قوة أكبر للمحافظة على ما في حوزتنا. [...] وإذا كان المواطنون ينصاعون للقوانين التي وافقوا هم عليها [أو كان من الممكن أن يوافقوا هم عليها انطلاقاً من نظرة حرة عقلانية]، فإنهم لا ينصاعون لأي شخص آخر سوى لإرادتهم الخاصة [...]». إنهم يتنازلون نهائياً بالطبع عن تلك الحالة من الحرية الطبيعية التي لا يجدها قيد، أي عن ذلك «الاستقلال الطبيعي» الذي كانوا ينعمون به في حالة الطبيعة، لكنهم أبدلوا به شيئاً آخر أكثر قيمة⁽⁴⁰⁹⁾. إنهم يصبحون الآن أفراداً فحسب بالمعنى الأسمى، وتابعتين حقيقيين للإرادة، في حين أنهم كانوا سابقاً مجرد كيانات من الغرائز والمشاعر الحسية. إن الشخصية المستقلة لا تنشأ إلا نتيجة للارتباط بـ «الإرادة العامة». ولا يتردد روسو في وضع هدف المجتمع مثلما قدمه في العقد الاجتماعي، فوق حالة الطبيعة التي بدا أنه يقرّظها ويمجدها في البداية⁽⁴¹⁰⁾. وعلى الرغم من أن دخول الإنسان في المجتمع - مثلما يوضح روسو - يسلبه ميزات كثيرة كان يمتلكها حين كان كائناً فردياً، إلا أنه يكتسب من ناحية أخرى ذلك التطور في قدراته، والتيقظ في أفكاره، والتهديب في مشاعره، حيث إنه في حالة حدوث انتهاكات لهذا النظام الجديد تحط به غالباً إلى درك أدنى من حالة الطبيعة، يجب عليه حينئذ أن يبارك من دون كلل، اللحظات السعيدة التي أنقذته من تلك الحالة، وحوّله من حيوان غبي جاهل إلى كائن ذكي وإنسان⁽⁴¹¹⁾.

إن هذه الحماسة لقوة القانون وكرامته هي ما يميز علم الأخلاق وعلم السياسة عند روسو، وفي هذا الجانب كان سابقاً كانط وفيخته⁽⁴¹²⁾. وفي مثال المجتمع والدولة الذي يقدمه لا يترك كبير مجال لتعسف الفرد، الذي يرى فيه بالأحرى خطيئة ضد الروح الحقيقية للمجتمع الإنساني بأسره. وهنا لا مجال في نظره لأي تردد أو تذبذب، فحتى في المخططات الأولى لكتاب العقد الاجتماعي وصف القانون بأنه المؤسسة الإنسانية الأكثر سموً، وبأنه هدية حقيقية من السماء لتعلم الإنسان بفضلها كيف يحاكي في وجوده الأرضي الأوامر الإلهية الثابتة⁽⁴¹³⁾. من هنا كان في تأويل حقبة العاصفة والاندفاع⁽⁴¹⁴⁾ (Sturm-und Drang periode) في ألمانيا لإنجيل روسو الطبيعي - أن في الرجوع إلى الطبيعة انتهاكاً لسيادة القانون وإلغاء لها - سوء فهم تاريخي بالغ. ولو قصد روسو اتباع مثل هذا الاتجاه، لوقع كتاب العقد الاجتماعي في تناقض فاضح لا يكاد يكون مفهوماً مع مقالة في أصل عدم المساواة. لا يمكن سيطرة القانون المطلقة وسلطته غير المشروطة أن تكون أكثر صرامة وأقل هوادة مما في العقد الاجتماعي، فالفرد لا يمتلك في مقابل القانون أي حق خاص، ولا

يمكن تقييد القانون لمصلحة الفرد. ولو أن العقد الاجتماعي انحاز في أي من بنوده لمصلحة حقوق فردية، لفقد معناه الحقيقي ومضمونه. لا يكفي للوصول إلى وحدة حقيقية أن يستغرق الفرد في المجتمع، وإنما ينبغي أيضًا أن يقدم نفسه له: «[...] لأن الاغتراب سوف يحدث بلا هوادة، فالاتحاد مثالي بمقدار ما يمكن أن يكون، ولا يمكن أي عضو أن يطالب بشيء [...]»⁽⁴¹⁵⁾. وروسو قادر في هذه النقطة على التنازل عن كل مقاومة للفرد وإغائتها، لأنه شديد الانتفاع بأنه حينما يسود القانون في نقائه الحقيقي وفي شموله الفعلي، تتحقق مطالب الفرد الأخلاقية فورًا؛ فهذه المطالب «ملغاة» بمعنى مزدوج، فلا يمكنها الظهور بوصفها مطالب قائمة بذاتها، ولأن مغزاها من ناحية أخرى متضمن في القانون الذي يحافظ عليه هذا الفرد ويحميه. وحينما تهيمن القوة المجردة ويحكم فرد أو مجموعة أفراد ويفرضون أوامرهم على المجموع، فإن المطلوب هناك بالطبع، بل الضروري والعقلاني، وضع قيود ثابتة أمام هذه القوة الغاصبة، فمثل هذه القوة في ذاتها عرضة لخطر إساءة الاستخدام الذي يجب منعه بمقدار ما يكون ذلك ممكنًا. ويبقى كل نوع من أنواع تدابير المنع غير فعال من حيث الأساس، حين تنقص الإرادة القانونية في حد ذاتها؛ فمهما كانت «القوانين الأساسية» (Fundamentalgesetze) التي تهدف إلى إلزام الحاكم مدروسة بعناية، لا تستطيع الحلولة دون أن يؤولها هذا الحاكم مثلما يريد ويستخدمها على نحو يناسبه. وسيكون من العبث الاكتفاء بتقييد «مقدار» السلطة من دون تغيير «طبيعتها»، أي أصلها وأساسها القانوني. ومن هذا التغيير، واستنادًا إليه وحده يتأسس مذهب روسو القانوني - السياسي، وهو يشر بالسيادة غير المشروطة لإرادة الدولة العادلة. غير أن هذه السيادة نفسها مشروطة بطبيعة الحال بكون الدولة قد أسست أصلًا على أنها دولة، بمعنى أنه لا وجود فيها لأي مصدر قانوني معترف به أو فاعل سوى الإرادة العامة. وإذا كان الحال كذلك، فلن يبدو كل تقييد للسيادة فائضًا عن الحاجة فحسب، بل متناقضًا أيضًا، لأن السؤال عن المقدار، أي عن المدى المجرد للسلطة، يبدو بلا معنى، فهنا يتعلق الأمر بمحتوى السلطة ومبدئها، وكلاهما لا يقيم اعتبارًا لمقياس «أكثر» أو «أقل». وبما أن الفرد لا يواجه قوة مادية، وإنما الفكرة النقية للدولة الدستورية، فلن يحتاج إلى أي حماية، فمن الآن وصاعدًا تتحقق الحماية الحقيقية للفرد في الدولة ومن خلالها، وأي حماية خلاف الدولة تكون بلا معنى. ووفقًا لذلك، لا يتنازل روسو هنا عن مبدأ الحقوق غير القابلة للتصرف، لكنه لا يجعل لهذا المبدأ أي صلاحية إطلاقًا في مقابل الدولة، بل يراه مجسدًا ومنغرسًا بثبات فيها. وتتحقق هذه الرؤية الأساس على المستوى الشكلي حين يرفض روسو هنا أيضًا الازدواجية التي سادت حتى الآن في نظرية العقد الاجتماعي، متخذًا في ذلك من منهج هوبز أنموذجًا، كما أنه ما عاد يميز هنا عقدًا ثنائيًا: الأول يؤسسه المجتمع من الأفراد، والثاني يؤسسه الحاكم ويخضعه لإرادته. ومثلما اختزل هوبز عملية إنشاء الدولة بأسرها في ميثاق الخضوع، يختزل روسو هذه العملية بطريقة معاكسة في العقد الاجتماعي البحث⁽⁴¹⁶⁾. وأي قوة تسعى إلى إثبات ذاتها قوة

شرعيةً ينبغي أن تكون متضمّنة في هذا العقد، وأن تستمد مسوّغها منه. لا يمكن أي سلطة تستمد وجودها من مصدر محدد، أن تتخطى أساسها الفعلي وأصولها الشرعية. وبناء عليه، فإن كل سلطة حكومية، سواء أكانت متجسدة في فرد أم تمارسها أغلبية، ليست أكثر من سلطة مفوضة. إنها لا تستطيع إلغاء أو انتهاك سيادة الشعب الذي هو التعبير المكافئ للإرادة العامة والحامل الوحيد لها: فسلطة الحكومة تبقى شرعية فقط ما دامت مستمدة ومؤكدة من الشعب. وفي اللحظة التي يبطل فيها هذا المفوض الإرادة العامة فإن سلطة الحكومة التي لا تملك، وفقاً لطبيعتها، أي معنى آخر غير المعنى الإداري، تفقد كل حق قانوني. صحيح أن القانون يستطيع بطبيعة الحال الحد من ممارسة ذاته، وتفويض جزء من القوة الكامنة فيه إلى آخرين، إلا أنه لا يمكن الوصول في ذلك إلى اغترابه وفنائه الذاتيين. إن فكرة «الحقوق غير القابلة للتصرف» التي كانت تتعلق في القانون الطبيعي برسم حدود واضحة بين مجال الفرد ومجال الدولة، والمحافظة على استقلال حقوق الفرد أمام الدولة، أصبحت لدى روسو من ضمن مجال الدولة. ليس الفرد وإنما المجموع، أي «الإرادة العامة»، هو من يملك حقوقاً أساسية معينة لا يحق لها، بل لا يمكنها، التنازل عنها أو تفويضها إلى آخرين، لأنها في ذلك تدمر ذاتها بوصفها موضوع إرادة، وتتخلى عن طبيعتها الحقيقية.

سبق أن رأينا أي قوة ثورية تكمن في هذا التحول الجديد في فكرة العقد⁽⁴¹⁷⁾. إنه بالدرجة الأولى موضوع، استطاع روسو به تجاوز الوسط التاريخي المباشر، وأفكار «الموسوعية» الفرنسية ودائرتها الفكرية. لم يكن معاصرو روسو متأخرين عنه قط في إرادتهم الحازمة للإصلاح، أو في أطروحاتهم الإصلاحية. فقبله بزمن طويل عُرفت الأضرار الفادحة وغير القابلة للشفاء لـ «النظام القديم» (ancien régime). فنقد «الموسوعة» للدولة الذي أنجزته وطبقته منهجياً، كان سبقه تمهيد من جميع النواحي منذ القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر. والطريق الذي سبق لفينيلون (Fénelon) أن أشار إليه، سلكه فكرياً رجال مثل فوبان (Vauban) وبولانفيليه (Boulainvilliers) وبواغيبير (Boisguillebert). يقدم فينيلون في كتابه فحص الضمير للملك (*Examen de conscience pour un roi*)، تلخيصاً فكرياً شديد الكثيف لكل الاعتراضات التي أثيرت في ما مضى ضد الأنظمة المطلقة وانتهاكاتهما. ولم تبقى هذه الاعتراضات في دائرة النقاشات التجريدية، إذ تناولت الشر مباشرة في جذوره الفعلية وبحث له عن تدابير وقائية ملموسة محددة. ففي جميع الحقول ينبعث الآن اندفاع نحو الإصلاح وإرادة إصلاح حازمة. وظهرت المطالبة بإعادة صياغة جذرية في: التشريع، الإدارة والقضاء، التشريع الضريبي، الإجراءات الجنائية وإنفاذ العقوبات. لم يكن الفلاسفة أصحاب العقائد الأفحاح هم من بدأ هذا الكفاح ونفذوه، وإنما رجال الممارسة في جميع الحقول تقريباً هم الذين كانوا يسировون في المقدمة⁽⁴¹⁸⁾. في كتاب دارجنسون (d'Argenson) رؤى في حكومة فرنسا السابقة والحالية (*Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*)، الذي كُتب في عام 1739، لكنه انتشر منسوخاً باليد قبل أن يُطبع في عام 1764، سميت فرنسا

قبرًا مبيّضًا بالكاد يستطيع بريقه الخارجي أن يخفي ما في داخله من تعفن. وحين عُيّن دارجنسون وزيرًا في عام 1744، رحّب به أصدقاؤه الفلاسفة بحماسة، وأطلق عليه رجالات المجتمع والسياسيون بسخرية لقب «وزير خارجية جمهورية أفلاطون»⁽⁴¹⁹⁾. وبهذا، كانت الأرض فكريًا وفعليًا مهددة تمامًا لنقد روسو الاجتماعي، حينما تقدم بائنين من أعماله الأولى لجائزة الأسئلة التي أعلنتها أكاديمية ديجون. رحب دارجنسون نفسه بسرور، مثلما يظهر ذلك في يومياته، بعمل روسو مقالة في أصل عدم المساواة، ورأى فيه «عمل فيلسوف حقيقي»⁽⁴²⁰⁾. وانطلاقًا من هنا، يتبدى وجود استمرارية تامة لا انقطاع فيها بين روسو والمسامي العامة في القرن الثامن عشر، وهي استمرارية تجعل من العسير فهم لماذا لم يكن روسو وحده هو من يواصل الاعتقاد بأنه قلب العالم الفكري في هذا القرن، بل لماذا بعد أن حاولت العقول المهيمنة في تلك الحقبة، وبلا جدوى، حمل روسو إلى اعتماد طريقة تفكيرها، صاروا ينظرون إليه على أنه غريب ودخيل، وعلى أنه مفكر أحسوا بقواه الشيطانية وكان عليهم رفضه إلا إذا أرادوا التضحية بهدوء نظرتهم الفلسفية واستقرارها⁽⁴²¹⁾. ولا تكمن نواة هذا التناقض في محتوى أفكار روسو، وإنما في طريقة تحليلها وتطبيقها؛ إذ لم تكن المثل السياسية نفسها التي يمثلها روسو هي ما عزله عن حقبته، بمقدار ما كان ذلك عائدًا إلى استدلالها الفكري واشتقاقها وتعليلها. وعلى الرغم من مدى استياء هذا القرن من التجاوزات السياسية القائمة، إلا أن نقده لم يتجاوز ما هو أبعد من ذلك أبدًا ليصل إلى الوجود الاجتماعي في ذاته، إذ كان العصر ينظر إلى هذا الوجود بوصفه غاية في ذاته وهدفًا بدهيًا، إذ لم يكن أحد من المفكرين الموسوعيين يراوده أدنى شك في قدرة الإنسان على العيش خارج «المؤانسة» (Geselligkeit) و«السلوك الاجتماعي» (Gesellschaftlichkeit)، أو تقرير مصيره في ظل أي ظروف أخرى. تتمثل أصالة روسو الحقيقية في معارضته هذه المقدمة المنطقية، أي معارضته الافتراضات المنهجية التي انطلقت منها محاولات الإصلاح السابقة واعترفت بها ضمناً. وتحت عنوان «هل صحيح حقًا أن فكرة المجتمع يمكنها أن تنتهى مع مثال المجتمع ذاك الذي كانت ثقافة القرن الثامن عشر تتبعه حتى الآن بليان أعمى؟ أم أنه ليس بينهما تناقض تام؟ أم أن المجتمع الحقيقي لا يمكن بلوغه وتأسيسه بثبات واضح إلا إذا جرى التفريق منهجيًا بينه وبين أصنام المجتمع على نحو حاسم وحمائته منها؟»، نشب الخصام بين روسو والمفكرين الموسوعيين، وعلينا أن نتبع تطور هذه الإشكالية إذا أردنا إلقاء ضوء حقيقي على التناقض الذي يحدث هنا.

كان من المسلّم به منذ مدة طويلة أنه لا يمكن الدفاع عن الاتهام الذي وجهه تين (Taine) في كتابه أصول فرنسا المعاصرة (*Origines de la France contemporaine*) ضد مفكري الدائرة الموسوعية بأنهم شيّدوا أنظمة سياسية واجتماعية بحتة، من دون أي اعتبار للواقع السياسي التاريخي الملموس، وأنهم تمسكوا بهذه الأنظمة بعناد. غير أنه لا يمكن التشكيك في إقبال هؤلاء المفكرين على الواقع ومفهومهم المرن له؛ إذ كانوا جميعًا يريدون مباشرة العمل فورًا، وكانوا مدركين أن الطريق الذي

يقود من «النظرية» إلى «التطبيق» طويل وشاق، حتى أن مفكرًا متعصبًا للتجريد مثل هولباخ على سبيل المثال، بصفته منظرًا لـ «نظام الطبيعة»، لم يُرد بصفته سياسيًا وُضِع أفكاره ومطالبه مباشرة في الواقع. لقد رفض في عمله الذي يحمل عنوان النظام الاجتماعي (*Système social*) جميع الحلول الثورية رفضًا قاطعًا، وأعلن أن مثل هذا النوع من الأدوية هو دائمًا أكثر قسوة من المرض الذي يوصف له. إن صوت العقل ليس مشاغبًا ولا متعطفًا إلى الدماء، والإصلاحات التي يقترحها بطيئة لكنها لهذا السبب بالذات مضمونة على نحو أفضل بالطبع⁽⁴²²⁾. ومن ناحية أخرى، كان جميع هؤلاء المفكرين على قناعة راسخة بأن العقل هو الذي يجب أن يحمل الشعلة على طريق التجديد السياسي والاجتماعي. ولا يمكن أن تنشأ القوة للتغلب على الشر إلا انطلاقًا من «التنوير» الحقيقي، ومن النظرة الشاملة في هذا الشر وفي أسسه وأصوله. لم يكن هذا الإيذان بقوة نظرة العقل عند القادة الفكريين مبررًا «ثقافيًا» إطلاقًا. وإذا كانت هذه النزعة الفكرية تنطبق على دالامبير المتصف بالهدوء والاتزان وعلى عقله الرياضي، فإن ديدرو يرينا صورة مختلفة تمامًا؛ فهو خيالي أكثر بكثير مما هو مثقف، إنه يترك القيادة دائمًا حتى في أطروحاته الفكرية الخالصة لقوة المخيلة وغازاتها المؤثرة التي تأخذه خارج حدود ما يمكن إثباته إثباتًا صارمًا. وإذا انطلقنا من أساس التناقض المتعدد المعاني وغير الدقيق بين «العقلاني» و«غير العقلاني»، لبدأ روسو مقارنة بديدرو عقلانيًا بصورة راجحة: فمثل هذا الاستدلال العقلي الصارم الذي يسود في العقد الاجتماعي لم يبلغه ديدرو، ولم يسع إليه في مقالاته في الموسوعة، التي انشغلت بالأسئلة الأساسية للنظام السياسي والاجتماعي. لكن التناقض الفعلي الحاسم بين الرجلين لا يظهر هنا، بل في مكان آخر، حيث كان ديدرو ومفكرو «الموسوعة» شديدي القناعة بأنه في الإمكان تسليم الثقافة الفكرية للتقدم والثقة به، لأن هذا التقدم الذي يتبع التوجه الملازم له والقانون المتأصل فيه، سوف يفضي إلى شكل جديد أفضل من النظام الاجتماعي، وسوف يؤدي إلى صقل الأخلاق وتوسيع المعرفة ونشرها، بل ينبغي أن يؤدي في النهاية إلى إعادة تشكيل الأخلاقيات ويقدم لها الأساس الراسخ. كان هذا الاعتقاد من القوة إلى حد أن مفهوم الجماعة الذي يسعى إليه أغلب هؤلاء المفكرين ويجتهدون لتأسيسه وتبريره، لا يرادف مفهوم المجتمع فحسب، بل يرادف مفهوم المؤسسة أيضًا. وفي التعبير الفرنسي *société* يتداخل هذان المعنيان معًا باستمرار. إن المطالب به هنا إذاً هو فلسفة أنيسة وعلم أنيس. وليست المثل السياسية وحدها التي تشكلت من خلال الصالونات الأدبية ومن أجلها، وإنما المثل النظرية والأخلاقية أيضًا. وارتفع «التمدن» (*Urbanité*) الاجتماعي في العلم إلى مقياس ومعياري للنظرة الواقعية. ولا يجتاز اختبار الوضوح والدقة إلا ما يمكن التعبير عنه في لغة هذا التمدن. حاول فونتونيل في القرن السابع عشر في كتابه أحاديث في تعدد العوالم، إخضاع مذهب ديكارت لهذا الاختبار، وفعل فولتير الأمر نفسه في ما يتعلق بمبادئ نيوتن الرياضية للفلسفة الطبيعية. واجتاحت هذه الحركة ألمانيا أيضًا، وتجسدت هنا في مثال مُشرق هو كتاب رسائل إلى أميرة ألمانية (*Briefen an eine deutsche Prinzessin*) لأويلر. وقد لخص ديدرو جميع هذه المساعي وعبر عنها التعبير

الأكثر دقة في فهمه لمطلب الشعبية (Popularität) حقاً، وفي إعلانه عنه بأنه مطلب أخلاقي. تحتاج الإنسانية الحقبة إلى هذه الشعبية لتحققها الذاتي، وهي تطلبها بوصفها شرطاً ضرورياً لهذا التحقق. «دعونا نجعل الفلسفة شعبية. إذا كنا نريد للفلاسفة أن يسيروا في المقدمة، دعونا نقرب من الشعب إلى النقطة التي يصبح فيها الناس فلاسفة. هل سيقولون إن هناك أعمالاً ليست في متناول الجميع؟ وإذا قالوا هذا فإنهم يجهلون فحسب الطرائق الصحيحة والممارسة الطويلة التي يمكن أن تفعل ذلك»⁽⁴²³⁾. كذلك لم تشأ العلوم الرياضية الدقيقة الاستغناء عن عون روح النزعة الاجتماعية للقرن ودعمها، إذ آمن قادتها بأن بحوثهم لا يمكنها أن تزدهر وتؤتي أنضح ثمارها بشكل حقيقي إلا في هذه الدائرة. أكد دالامير في «مقالة تمهيدية» (Discours préliminaire) للموسوعة، أن الميزة الفعلية والجوهرية للقرن الثامن عشر على الحقبة السابقة لا تتمثل في كونه أكثر غنى بالعبارة، وأغنى بالعقول الخلاقة؛ فالطبيعة تبقى هي باستمرار، والعصور كلها تنتج عبارة عظاماً، لكن ماذا في وسعهم أن يحققوا إذا كانوا يعيشون في عزلة ووحيدين مع أفكارهم الخاصة؟ «إن الأفكار التي يكتسبها المرء من القراءة ومن المجتمع هي بذرة جميع الاكتشافات تقريباً. إنها الهواء الذي يتنفسه المرء من دون التفكير فيه لكنه يدين له بحياته [...]»⁽⁴²⁴⁾. وجد مزاج الموسوعة الحياتي والفكري في هذه العبارة تعبيره الأكثر دقة وإيجازاً، فالمجتمع هو الهواء الحيوي الذي يزدهر فيه العلم الحقيقي والفلسفة الحقيقية والفن الحقيقي. وكانت الموسوعة تسعى إلى إنتاج هذا الاتحاد وتأكيده، إذ فهمت المعرفة أول مرة بوعي تام بوصفها وظيفة اجتماعية، وأعلنت أن تطورها لا يمكن أن يتم إلا على أساس تنظيم اجتماعي ثابت. كما أن جميع التطلعات السياسية والأخلاقية ينبغي أن

تبحث هنا عن أسسها، إذ لا يمكن أن نأمل بأي تجديد للحياة السياسية والأخلاقية إلا عبر نمو الثقافة الفكرية - الاجتماعية وانتشارها.

في هذه النقطة، باشر روسو نقده ومعارضته الجذرية، فتجرأ على تمزيق الارتباط الذي كان يُنظر إليه هنا على أنه غير قابل للانفكاك. قُبلت الوحدة بين الوعي الأخلاقي والوعي الثقافي العام حتى الآن بسداجة وحسن طوية، لكن روسو نظر إليها على أنها إشكالية، وأنها وحدة مشكوك فيها بشدة. وحين يُفهم السؤال في ذاته ويصاغ بوضوح تام، لن تبقى الإجابة موضوع شك. لقد انهار التناغم بين مُثُل العصر الأخلاقية والنظرية، وكان روسو نفسه هو من وصف اللحظة التي وقع فيها هذا الانهيار. إنها اللحظة التي واجه فيها لدى تسلمه جائزة أكاديمية ديجون، السؤال: هل ساهم تقدم العلوم والفنون في تهذيب الأخلاق أم لا؟ فكتب في رسالته الشهيرة إلى ماليزيرب (Malesherbes): «إذا كان لأي شيء على الإطلاق أن يشبه إلهاماً مفاجئاً، فذلك هو الانفعال الذي اعتراني حال قراءة هذا السؤال. رأيت نفسي فجأة وكأن ألف ضوء أعشت بصري دفعة واحدة، واندفع في داخلي فجأة دفق من الأفكار بقوة شديدة أدخلني في اضطراب لا يوصف [...]»⁽⁴²⁵⁾.

مثل رؤية فجائية، يبصر روسو الآن أمامه تلك الهوة الهائلة التي بقيت خفية عن أعين معاصريه الذين ظلوا يتحركون على حافتها بسلامة طوية وبلا أدنى فكرة عن الخطر الذي يتهددهم. إن مملكة الإرادة منفصلة عن مملكة المعرفة، فكل منهما مختلف عن الآخر في أهدافه ومناهجه، وحتى تلك الثقافة العقلية - الاجتماعية التي رأى فيها القرن الثامن عشر ازدهار الإنسانية الحقيقية، نظر إليها روسو على أنها الخطر الأعنى. إن محتوى هذه الثقافة، وبداياتها الأولى وحالها الراهن، قد رأى فيها براهين لا لبس فيها على أنها تفتقر إلى أي دوافع أخلاقية حقيقية، وأنها لا تقوم إلا على دافع السلطة والتملك، والطموح والغرور. على الفيلسوف الاجتماعي أن يغدو هنا فيلسوفًا تاريخيًا، عليه أن يحاول أن يسلك الطريق الذي سار عليه المجتمع حتى وصل إلى شكله الحالي، كي يقف على القوى التي كانت تحركه والتي لا تزال مسيطرة عليه كما في السابق. لكن حتى هذا الجانب من مهمة الفيلسوف لم يفهمه روسو ولم يطبقه إطلاقًا بالمعنى التاريخي المجرد، وحين يضع الحالة الاجتماعية في مقابل حالة الطبيعة، وحين يصف الانتقال من إحداها إلى الأخرى، يدرك تمامًا أن الأمر لا يتعلق بمجرد سؤال موضوعي يمكن بته من خلال حجج تاريخية، وفي إطار عرض تاريخي. ففي وصفه حالة الطبيعة مثلما ورد في العقد الاجتماعي، لم يؤخذ مصطلح «التطور» ومفهومه بمعناهما التجريبي بمقدار ما جرى تناولهما بالمعنى المنطقي والمنهجي. يعرض روسو أمامنا نشوء المجتمع البرجوازي وتطوره، ليس بمعنى السرد الملحمي وإنما بمعنى «التعريف التطوري» (genetische Definition) الذي هو بمثابة المنهج الأساس لفلسفة القانون والسياسة في القرنين السابع عشر والثامن عشر⁽⁴²⁶⁾. يجب عرض سيرورة تشكّل المجتمع أمامنا، لأن ذلك هو الطريقة الوحيدة الممكنة للكشف عن أسرار تركيبه، ولأن القوى التي تحافظ على تماسك المجتمع في أعماقه لا يمكن أن تتجلى إلا في أثناء عملها. وقد عبّر روسو منذ مقاله في أصل عدم المساواة عن وجهة نظره المنهجية هذه بكل دقة ووضوح، فكتب في مقدمة هذا العمل: إن من يتحدث عن «حالة الطبيعة» يتحدث عن حالة للأشياء ما عادت قائمة، وربما لم تكن موجودة في أي وقت من الأوقات إطلاقًا، ومن المتوقع أنها لن توجد أبدًا، وعلى الرغم من ذلك ينبغي أن نكون فكرة عنها كي نتمكن من الحكم حكمًا صحيحًا على حالتنا الراهنة. وبناء عليه، لم ينظر روسو إلى «حالة الطبيعة» على أنها حقيقة مجردة يستغرق في تأملها ويتوق إليها توفًا نوستالجيًا، بل كان يستخدمها مقياسًا ومعياريًا، بصفتها حجر اختبار ليثبت من خلالها ما يتضمنه الشكل الحالي للمجتمع من الحقيقة والخداع، من الالتزام القانوني الداخلي وما هو عُرف ومحض تعسّف. ينبغي لكل من الدولة والمجتمع الحالي أن يرى وجهه في مرآة حالة الطبيعة ويقوم ذاته ويتعرف إليها.

إذا أفضى هذا التقويم إلى رفض النظام الذي قام حتى الآن كاملًا وإطاحته، فإن ذلك لا يعني التخلي عن هذا النظام إطلاقًا، أو أن الوجود البشري سوف يتقهقر إلى حالة الفوضى الأولى؛ فروسو المبشر المتحمس بـ «القانون» و«الإرادة العامة» هو أبعد ما يكون نظريًا وعمليًا عن مثل

هذه «الفوضوية». كذلك في ما يتعلق بالثقافة العقلية، وبالنظر أيضًا إلى الفن والعلم، لم يستخلص قط مثل هذه الاستنتاجات. لقد أكد مرارًا وتكرارًا، وعلينا هنا أن نصدق هذا التأكيد بدلًا من التشكيك فيه وتحتيته جانبًا، أنه لم يُخطَر في باله قط في أثناء هجومه على الفنون والعلوم أنه بذلك يرفض مساهمتها في المجتمع. يقول عن مقالتيه الفائزتين بالجائزة: «في هاتين المقاليتين الأوليين كنت أرمي إلى تبديد الوهم الذي يملؤنا بمثل ذلك الإعجاب العبيثي بأدوات تعاستنا، وتصحيح تقويمنا الخادع الذي أفضى بنا إلى تمجيد كومة المواهب الفاسدة وازدراء المناقب المعطاء. [...] إلا أن الطبيعة الإنسانية لا تتحرك إلى الوراء، ولا يمكن المرء إطلاقًا العودة إلى حالة البراءة والمساواة التي انفصل عنها ذات مرة [...]». يمكن اتهام مؤلف هاتين المقاليتين بعناد أنه يريد تدمير العلم والقضاء على الفنون، وإرجاع البشرية إلى الغرق ثانية في بربريتها الأولى، لكنه على العكس من ذلك تمامًا، دفع دائمًا إلى الحفاظ على المؤسسات القائمة، حيث أعلن أن تدميرها لن يسمح إلا للردائل بالبقاء وأنه سوف يكون وسيلة لخفضها والحد منها فحسب، حيث لن يجمل محل الفساد إلا العنف المنفلت من عقاله⁽⁴²⁷⁾. إن هذا الانفلات، المعاكس والنفويض التام للحرية الحقيقية، لا يمكن تجنّبه - وفقًا لروسو - إلا حينها يُلغى النظام الحالي الذي أقرّ أنه فاسد وتعسفي، ويُزال البناء السياسي - الاجتماعي كاملاً ويُشاد مكانه صرح آخر أكثر صلابة على أساس راسخ حقًا. وهذا البناء الجديد هو ما يريد «العقد الاجتماعي» إنجازه. إنه يريد تحويل دولة الضرورة التي قامت حتى الآن إلى دولة العقل، ويجول المجتمع الذي كان حتى الآن نتاجًا للضرورة العمياء، إلى نتاج للحرية. لقد حاول في مقالة في أصل عدم المساواة إيضاح أن ما جعل الإنسان ينتقل من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية لم يكن نزعة أخلاقية أصيلة، كما أن الأخلاقية الأصيلة أو الإرادة الخالصة أو الرؤية الواضحة لم تكن هي ما حافظ على بقائه في المجتمع. إن الإنسان أقرب إلى كونه قد تدهور إلى حالة المجتمع نتيجة قدر لا يرحم وإكراه الطبيعة الخارجية وقوة عواطفه وشغفه، من كونه قد اختار المجتمع وشكله بحرية. ويجب إيقاف التدهور والغاؤه، وينبغي أن يعود الإنسان ثانية إلى حالته وطبيعته الأصليتين، ليس بهدف البقاء فيهما، وإنما كي يجتاز الطريق مرة أخرى انطلاقًا من نقطة البداية هذه. في هذه المرة ينبغي ألا يخضع لقوة الدوافع المجردة، بل عليه أن يختار ويتسلم القيادة بنفسه. عليه أن يقبض على الدفة بيده، ويقرر مسار الرحلة وغايتها. عليه أن يعرف إلى أين يمضي ولماذا: فهذه المعرفة يمكنه المساعدة في الوصول بفكرة القانون إلى انتصارها وإلى تحقيقها النهائي. ومثلما نرى، فإن هذا مطلب عقلائي تمامًا: لكن الأمر يتعلق بعقلانية أخلاقية تتولى القيادة والتوجيه هنا وترجع على العقلانية النظرية المجردة. وإذا أمكن ضمان هذا الرحمان، أي هذا التوزيع للقوى، فإن ذلك لا يمنع إبقاء حقوق نسبية للمعرفة وحماتها داخل القانون. والمعرفة في الفرضية التي بات يمثلها روسو منذ العقد الاجتماعي فصاعدًا، لا تتهددها أخطار ما دامت في ذاتها لا تترفع عن الحياة وتفصل نفسها عنها، وما دامت تريد أن تتقدم نظام الحياة نفسه. ينبغي ألا تطالب المعرفة لنفسها بأولوية مطلقة، فالإرادة الأخلاقية هي التي تحظى بالصدارة في مملكة القيم

العقلية، وينبغي تاليًا في نظام المجتمع الإنساني أن يسبق تشكيل عالم الإرادة الأكيد والواضح بناءً على المعرفة. على الإنسان أولاً أن يجد في نفسه القانون الثابت قبل أن يسعى إلى قوانين العالم الخارجي - أي العالم الموضوعي - ويدرسها. وإذا أمكن تجاوز هذه المشكلة الأولى الأكثر إلحاحًا، وإذا وصل العقل في نظام الكون السياسي - الاجتماعي إلى الحرية الحقيقية، يمكن الإنسان بعد ذلك أن يكرس نفسه بثقة لحرية البحث. لم تعد المعرفة مكرسة لـ «صقل» البشر فحسب، بل تدلهم وتبعثهم على التراخي. لقد كان نظامًا أخلاقيًا خاطئًا للأشياء ما عمل على حرف المعرفة إلى اتجاه باتت فيه مجرد وسيلة للتهديب المثقف، ونوعًا من الرفاهية العقلية فحسب. وسوف تعود من تلقاء ذاتها إلى المسار الصحيح حين يتم التغلب على هذه العقبة. ليست الحرية العقلية بذات فائدة إطلاقًا للإنسان من دون الحرية الأخلاقية، لكن الأخيرة لا يمكن إحرازها من غير تحوّل جذري للنظام الاجتماعي يلغي أي تعسف، ويساعد الضرورة الداخلية للقانون على الانتصار.

هكذا تتجلى لنا في التناقض الذي ينطلق هنا، وفي الكفاح الشغوف الذي يقوده روسو ضد حقيقته، الوحدة العقلية لهذه الحقبة في ضوء جديد. فروسو لا يزال هناك أيضًا، حيث يناضل ضد التنوير ويتجاوزه، ابنًا صريحًا للتنوير، وحتى إنجيل الشعور (Evangelium des Gefühls) ذاته لا يتعارض مع عصره، فما يتفاعل فيه ليس عوامل عاطفية فحسب، بل قناعات أساسية عقلية وأخلاقية حقيقية أيضًا. لم يكن ما يشق طريقه «عاطفية» بحث، وإنما قوة أخلاقية وإرادة جديدة أخلاقية. وبفضل هذه النزعة الأساسية استطاعت عاطفية روسو أن تمس بسحرها مفكرين غاية في التباين، وتجذبهم إلى مسارها، بل هي طاوت في ألمانيا على سبيل المثال، مفكرين غير عاطفيين إطلاقًا، من أمثال لسينغ وكانط. إن قوة التنوير والوحدة المنهجية لصورته العالمية لم تتجلى بهذا الوضوح في أي مكان آخر بمقدار ما يتحقق ذلك في صمود التنوير أمام هجوم خصمه الأشد خطورة، والنجاح في الدفاع عن المكتسبات التي تخصه وحده في وجه هذا الخصم. لم يهدم روسو عالم التنوير، لكنه زحزح فحسب مركز ثقل هذا العالم إلى موقع آخر. وبذلك استطاع، مثلما لم يفعل أي مفكر آخر في القرن الثامن عشر، تمهيد الطريق أمام كانط. واستطاع كانط الاستناد إلى روسو، والاعتماد عليه، حين شرع منهجيًا في بناء عالمه الفكري الخاص: ذلك العالم الفكري الذي أمكن بفضلته تجاوز التنوير، ووجد فيه التنوير في الوقت ذاته تجليه الأخير ومبرره الأكثر عمقًا.

(363) Johann Wolfgang von Goethe, «Faust: Eine Tragödie,» First Part in: *Werke*, Edited on behalf of the Grand Duchess, 1. Abt., vol. XIV, p. 93.

(364) إيدوس (Eidos) كلمة يونانية تعني الشكل أو الهيئة، وعند أفلاطون تعني «فكرة» أو «مثال»، وعند أرسطو تعني عكس المادة، وفي المنطق تعني الصنف في مقابل النوع أو الجنس. يُنظر: *Duden, Fremdwörterbuch*, 5th ed. (Mannheim: Dudenverlag, 1990), p. 208. (المترجم)

(365) Gottfried Wilhelm Leibniz, «Juris et aequi elementa,» in: *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Ed. by Georg Mollat, 3rd ed. new and rev. (Leipzig, 1893), pp. 19-34: p. 22.

للمزيد يُنظر:

Ernst Cassirer, «Leibniz System,» pp. 425 ff., 449 ff. [ECW 1, pp. 380 ff., 403 ff.]

التأملات التالية مستقاة جزئياً من:

Ernst Cassirer, «Vom Wesen und Werden des Naturrechts,» *der Zeitschrift für Rechtsphilosophie in Lehre und Praxis*, vol. 6 (1932/34), pp. 1-27 [ECW 18].

(366) وحش أسطوري بحري ضخم، وهو في الكتاب المقدس يرمز إلى الشر. (المترجم)

(367) Juvenal, «Satire,» no. 6 (Book 2), in: *Satirarum libri quinque accedit sulpiciae Satira*, Ed. by Karl Friedrich Hermann (Leipzig, 1908), pp. 28-45: p. 34.

(368) Thomas Hobbes, «Leviathan, sive de materia,

forma, et potestate, civitatis ecclesiasticae et civilis,» (Part 2: De civitate sive republica, Chap. 17), in: *Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia*. Ante quidem per partes, nunc autem, post cognititas omnium objectiones, conjunctim et accuratius edita, 2 vols., (Amsterdam, 1668), vol. I, pp. 83-172: p. 85: «*Mortalis Dei*.»

إن الكفاح الذي خاضه غروتوس هنا في هولندا ضد الدوغمائية الكالفنية وضد مبدأ حق الدولة في الحكم المطلق، خاضته مدرسة كامبردج في ما بعد تحت شروط منهجية وعقلية مشابهة. ولن أتحدث هنا بتفصيل عن ذلك؛ إذ عاجلته بتفصيل في مقالي:

Ernst Cassirer, *Die Platonische Renaissance*, [ECW 14].

(369) Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur* (Prolegomena, Section 11), new ed. (Amsterdam, 1750), pp. VIII f.

(370) Platon, «Politeia,» 509 B.

تم التحقق من اللغة الأصلية وفقاً لـ:

Opera omnia uno volumine comprehensa, Ed. by Gottfried Stallbaum (Leipzig/London, 1899).

(371) يُنظر للمزيد عن العلاقة بين «القانون الطبيعي» و«القانون الإلهي» في فلسفة العصور

الوسطى:

Otto von Gierke: *Johannes Althusius und die*

Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik, First Part: «Leben und Lehre des Althusius» (Breslau, 1879); & *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien.*, durch Zus. verm. Ausg. (Breslau, 1913), pp. 272 ff,

أيضاً استمر الفهم نفسه بكامل قوته المنهجية في اللاهوت البروتستانتي القديم. للمزيد يُنظر:

Ernst Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon. Untersuchung Zur Geschichte der altprotestantischen Theologie* (Göttingen, 1891), esp. pp. 98 ff,

يُنظر ص 79، وما بعدها من هذا الكتاب.

(372) يُنظر سابقاً ص 87 - 88 من هذا الكتاب.

(373) Charles de Secondat de Montesquieu, «De l'esprit des loix» (livre 1, Chap. 1), dans: *Œuvres*, vol. I, p. 1.

(374) Charles de Secondat de Montesquieu, «Lettres persanes (Brief 83),» dans: *Œuvres*, vol. IV, pp. 5-414: p. 215.

(375) Ibid. (Brief 82), pp. 213-215.

(376) Montesquieu, «De l'esprit des loix» (livre 1,

Chap. 1), vol. I, 3.

(377) François-Marie Voltaire, «Brief an den Kronprinzen Friedrich vom Oktober 1737,» Correspondance avec le Roi de Prusse, vol. I, in: *Œuvres complètes*, vol. L, pp. 136-158: p. 138.

(378) François-Marie Voltaire, «Traité de métaphysique» (Chap. 9) (1734), Philosophie, vol. I, dans: *Œuvres complètes*, vol. XXIX, pp. 65 f.

(379) Isaac Newton, «Philosophiae naturalis principia mathematica,» Book 3, Regulae philosophandi, no. 3, in: *Opera quae exstant omnia*, Ed. by Samuel Horsley, vol. II and vol. III, pp. 1-174 (London, 1782), vol. III, p. 3.

(380) François-Marie Voltaire, «Le Philosophe ignorant» (Chap. 36) (1766), Philosophie, vol. I, dans: *Œuvres complètes*, vol. XXXI p. 130.

(381) François-Marie Voltaire, «Discours en vers sur l'homme» (7. Diskurs), Poésies, vol. I, dans: *Œuvres complètes*, vol. XII, pp. 39-97: p. 92.

(382) يُنظر هنا بشكل خاص حكم غروتھويزن:

Bernhard Groethuysen, «La Pensée de Diderot,» *La Grande revue*, vol. 82 (1913), pp. 337 f.

(383) يُنظر سابقًا ص 62 - 63 وما يليها من هذا الكتاب.

(384) يُنظر حكم ديدرو على أخيه آبي ديدرو في:

Denis Diderot, «Brief an Sophie Volland vom 17. August 1759,» dans: *Lettres à Sophie Volland*, Ed. par André Babelon, 3 vols. (Paris, [s. d.; 1930]), vol. I, pp. 70-80: p. 71:

«إنه مستقيم لكنه صارم، كان من الممكن أن يكون صديقًا جيدًا وأبا صالحًا لو أن المسيح لم يأمره بأن يجعل هذه التعاسات كلها أسفل قدميه. إنه مسيحي طيب أثبت لي في كل لحظة أن من الأفضل أن يكون المرء إنسانًا صالحًا، وأن كمال الإنجيل ليس إلا نوعًا من خنق الطبيعة التي ربها تحدثت بقوة من خلاله مثلما فعلت من خلالي».

(385) Denis Diderot, «Rêve de d'Alembert,» dans: *Œuvres complètes*, vol. II p. 176;

يُنظر خصوصًا:

Denis Diderot, «Est-il bon? Est-il méchant? ou l'officieux persifleur ou celui qui les sert tous et qui n'en contente aucun. Pièce en quatre actes et en prose» (1781) dans: *Œuvres complètes*, vol. VIII, pp. 135-244.

(386) يُنظر خصوصًا:

Denis Diderot, «Entretien d'un philosophe avec la Maréchale de *** (1776),» dans: *Œuvres complètes*, vol. II, pp. 503-528.

(387) للمزيد يُراجع بشكل خاص:

René Hubert, *Les Sciences sociales dans l'encyclopédie: La Philosophie de l'histoire et le problème des origines sociales*, Bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: Lille, 1923).

(388) Jean le Rond d'Alembert, «Essai sur les élémens de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines» (Chap. 7), dans: *Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie*, vol. IV, new ed. (Amsterdam, 1763), pp. 78-80.

(389) Georg Jellinek, *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, 2nd ed. aug. (Leipzig, 1904) (Staats und völkerrechtliche Abhandlungen, ed. by. Georg Jellinek and Gerhard Anschütz, vol. 1/3) und 3., v. Walter Jellinek durchges. u. erg. Aufl. (München/Leipzig, 1919).

(390) للمزيد عن هذا السؤال، يُنظر:

Gustav Adolf Salander, *Vom Werden der Menschenrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte unter Zugrundelegung der virginischen Erklärung der Rechte vom 12. Juni 1776*, Leipziger rechtswissenschaftliche Studien, H. 19

(Leipzig, 1926), and Erich Voegelin, «Der sinn der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789,» in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, vol. 8 (1929), pp. 82-120.

يُنظر أيضًا:

Justus Hashagen, «Zur Entstehungsgeschichte der nordamerikanischen Erklärungen der Menschenrechte. Vortrag auf dem 14. Deutschen Historikertag in Frankfurt a.M. am 3. Oktober 1924,» *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, vol. 78 (1924), pp. 461-495: pp. 482ff.

(391) للمزيد من التفاصيل يُراجع:

Ernst Cassirer, *Die Idee der republikanischen Verfassung: Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928* (Hamburg, 1929) [ECW 17].

(392) Voltaire, «Traité de métaphysique» (Chap. 7), pp. 51 [Quotation] and 57.

(393) Voltaire, «Le Philosophe ignorant» (Chap. 13), pp. 85 f. [Quotation p. 86].

(394) يُنظر خصوصًا:

François-Marie Voltaire, «Lettres sur les anglais, ou Lettres philosophiques» (Brief 9), *Mélanges*

historiques, vol. I, dans: *Œuvres complètes*, vol. XXVI, pp. 40-45, et «Gouvernement,» (Section 6), Dictionnaire Philosophique, vol. V, dans: *Œuvres complètes*, vol. XL, pp. 89-111: pp. 101 ff.

(395) Immanuel Kant, «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis,» in: *Werke*, vol. VI, Ed. by Artur Buchenau , Ernst Cassirer and Benzion Kellermann, pp. 355-398: p. 388 (Akad. - Ausg. VIII, 304).

(396) François-Marie Voltaire, «Liberté d'imprimer,» dans: Dictionnaire Philosophique, vol. VI, dans: *Œuvres complètes*, vol. XLI, pp. 23-27: pp. 23 f.

(397) Jean Antoine Nicolas de Caritat de Condorcet, «Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales» (Part 2, Art. 6), dans: *Œuvres complètes*, 21 vols. (Braunschweig/Leipzig/Paris, 1804), vol. XIV, p. 323;

يُنظر:

Henri Sée, *Les Idées politiques en France au XVIIIe siècle* (Paris, 1920), pp. 209 f.

(398) Jean Antoine Nicolas de Caritat de Condorcet, «Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain» (Part 1, époque 9), dans: *Œuvres complètes*, vol. VIII, pp. 233 ff.

يُنظر أيضًا:

Jean Antoine Nicolas de Caritat de Condorcet, «De l'influence de la révolution de l'Amérique sur l'Europe (Einleitung),» dans: *Mélanges d'économie politique*, vol. I, Collection des principaux économistes; vol. 14 (Paris, 1847), pp. 544-565: pp. 544 ff.

(399) للمزيد عن تفصيلات هذا التطور يُنظر العرض المعمق في:

Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. II, pp. 49 ff., 86 ff., 127 ff. u. ö. [ECW3, pp. 38 ff., 67ff, 101 ff. U. ö.].

(400) Thomas Hobbes, «Elementorum philosophiae sectio prima de corpora» (Part 1: Computation, sive logica, Chap. 1, § 8, in: *Opera Philosophica*, vol. II, pp. 1-261: p. 5.

(401) يُنظر الفصل الأول من هذا الكتاب، ص 56 وما بعدها.

(402) عن أهمية هذا الكتاب في تطور نظرية الدولة، يُنظر:

Gierke, *Johannes Althusius* (1913), pp. 86 ff., 101 ff.

(403) Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur*, new ed. (Amsterdam, 1750), Prolegomena, Section 8, p. VII.

(404) Horaz, «Satiren,» (1. Book, no. 3), Cited in; Grotius, *De Jure belli ac pacis* (Prolegomena, Section 16), p. XI.

(405) مذهب يقول إن السلوك الإنساني وعملية التطور موجهان نحو غاية محددة.
(الترجم)

(406) في ما يلي، جزء من مقالة روسو، أشرت إليها في وقت سابق ويجب أن أشير إليها هنا، للحصول على وصف أكثر تأثيرًا، ويُنظر سابقًا ص 197، هامش رقم 24.

(407) عن علم نفس روسو المتعلق بالطبيعة البشرية ونقده هوبز، يُنظر خصوصًا:

Jean-Jacques Rousseau, «Discours sur l'origine et fondements de l'inégalité parmi les hommes» (Part 1), dans: *Collection complete des œuvres*, pp. 63ff.

(408) يُنظر بشكل عام:

Jean-Jacques Rousseau, «Economie ou Œconomie,» dans: *Encyclopédie*, vol. XI, pp. 776-797: p. 893.

(409) Jean-Jacques Rousseau, «Du contrat social»

(livre 1, Chap. 6; livre 2, Chap. 4 u. ö.), dans: *Collection complète des œuvres*, vol. II, pp. 1-176, 18 ff., u. ö. [Quotation p. 20u. 41].

(410) عن عدم وجود انقطاع في تطور روسو وعدم وجود تناقض بين فرضية مقاله في أصل عدم المساواة وفرضية العقد الاجتماعي، حاولت بسط ذلك في:

Ernst Cassirer, «Das problem Jean Jacques Rousseau,» *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, vol. 41 (1932), see esp. p. 190ff.) [ECW18].

(411) Rousseau, «Du contrat social» (Book 1, Chap. 8), pp. 25f.

(412) عن هذا الارتباط، يُنظر:

Georges Gurvitch, «Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten,» *Kant-Studien*, vol. 27 (1922), pp. 138-164.

يُنظر أيضًا العمل الشامل:

Georges Gurvitch, *L'Idée du droit social notion et système du droit social: histoire doctrinale depuis le XVIIe siècle jusqu'à la fin du XIXe siècle* (Paris, 1932), pp. 260 ff.

(413) عن ذلك يُنظر:

Albert Schinz, *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau: Essai d'interprétation nouvelle*, Bibliothèque de philosophie contemporaine

(Paris, 1929) pp. 354 ff.

(414) حركة أدبية ألمانية ظهرت بين عامي 1767 - 1785 وكانت تمجد العاطفة والمشاعر الجارفة والذاتية، ولم تهتم كثيرًا بعقلانية التنوير. استمدت اسمها من مسرحية بهذا الاسم للشاعر فريدريش ماكسيميليان كلنغر، وكان من أعلامها غوته، ويمكن أن نعد روايته معاناة الشاب فيتر أنموذجًا على أسلوب هذه الحركة. (المترجم)

(415) Rousseau, «Du contrat social» (Book 1, Chap. 6), p. 19.

(416) للمزيد عن ذلك:

Otto von Gierke, *Johannes Althusius* (1879), esp. pp. 115f.

(417) يُنظر سابقًا ص 203 - 204 من هذا الكتاب.

(418) يمكن الحصول على نظرة شاملة جيدة عن هذا التطور في معالجة أعمال هنري سي،

في:

Henri Sée, *Les Idées politiques en France au XVIIe siècle* (Paris, 1923); *L'Evolution de la pensée politique en France au XVIIIe siècle* (Paris, 1920); «Les Idées philosophiques et la littérature prérévolutionnaire,» *Revue de synthèse historique* (1925), et Gustave Lanson, «Le Rôle d'expérience dans la formation de la philosophie du XVIIIe siècle en France,» *Études d'histoire littéraire* (Paris, 1930), pp. 164-209.

(419) يُنظر رسالة فولتير إلى دون ريشوليو أرمان جان دو بليسي في 4 شباط / فبراير:

François-Marie Voltaire, Correspondance générale, vol. V, dans: *Œuvres complètes*, vol. LX, pp. 237 f, 238 [«le secrétaire d'état de la république de platon»].

(420) يُنظر:

Sée, *L'Evolution de la pensée politique*, p. 98; René Louis de Voyer de Paulmy d'Argenson, «Pensées et Maxims,» dans: *Mémoires et journal inédit du marquis d'Argenson*, éd., publié et annoté par Charles-Marc-René de Voyer d'Argenson (Paris, 1858), vol. V, pp. 81-391, 124: «d'un vrai philosophe».

(421) للمزيد عن علاقة روسو بمفكري الموسوعة، يُنظر:

Cassirer, «Das problem Jean Jacques Rousseau,» pp. 201ff. [ECW18].

يُنظر سابقاً ص 197 - 198 من هذا الكتاب.

(422) Paul Henri Thiry d'Holbach, *Système social, ou principes naturels de la morale et de la politique: avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, Chap.2, vol. II (London, 1773), pp. 21 ff.

(423) Denis Diderot, «Pensées sur l'interpretation de la nature» (1754) (Section 40), dans: *Œuvres complètes*, Ed. by Jean Assézat et Maurice

Tourneux, 20 vols (Paris, 1875-1877), pp. 38 f.

(424) Jean le Rond d'Alembert, «Discours préliminaire des éditeurs,» *Encyclopédie*, vol. I, pp. I-LXXVIII, XXXIV.

(425) Jean-Jacques Rousseau, «Brief Nr. 2 an Chrétien Guillaume de Lamoignon de Malesherbes vom 12. Januar 1762,» dans: *Collection complete des œuvres*, vol. XXIII, pp. 206-212: p. 208.

(426) يُنظر سابقاً ص 312 من هذا الكتاب.

(427) Rousseau, «Rousseau juge de Jean-Jacques» (3. Dialog), pp. 129 f.

الفصل السابع

مشكلات علم الجمال الأساسية

أولاً: «عصر النقد»

يجب القرن الثامن عشر أن يطلق على نفسه اسم «قرن الفلسفة»، لكنه يجب أيضاً أن يسمى نفسه «قرن النقد» بالمقدار ذاته من التكرار والميل. وكلا الاسمين وصف لحقيقة واحدة في ما يتعلق بهذا القرن؛ فكل منهما يسعى إلى وصف القوة العقلية الأساس من جوانب مختلفة، وهي القوة التي كانت الحقبة تستشعرها في ذاتها وكأنها قوة حية تدين لها بدوافعها العقلية الحاسمة. ويتبين للمرء أن لدى جميع المفكرين الأساسيين في هذا القرن ذلك الاتحاد بين الفلسفة والنقد الأدبي الجمالي، وليس هذا الاتحاد محض صدفة عند أي من هؤلاء الفلاسفة، ففي كل مكان كان ذلك يستند دائماً إلى وحدة داخلية ضرورية موضوعية عميقة للمشكلة نفسها. ووجدت على الدوام علاقة وثيقة بين الأسئلة الأساسية للفلسفة المنهجية والأسئلة الأساسية للنقد الأدبي؛ فمنذ تجديد العقل الفلسفي، أي منذ عصر النهضة التي أرادت أن تكون «نهضة للفنون والعلوم»، أفضت هذه العلاقة إلى تأثير متبادل مباشر وحيوي، أي إلى أخذ وعطاء دائمين بين الجانبين. لكن حقبة التنوير مضت بهذه العلاقة خطوة أخرى نحو الأمام، إذ فهمت الوحدة القائمة هنا بمعنى آخر، أي بمعنى جوهرى صارم. فهي لم تنظر إليها بوصفها وحدة سببية فحسب، وإنما بوصفها وحدة أصيلة وجوهرية أيضاً بين الفلسفة والنقد. ولم تعتقد أن الفلسفة والنقد مرتبطان ومتناغان في مفاعيلهما المباشرة فحسب، بل افترضت وبحثت عن وحدة وجود بينهما. ومن هذه الفكرة وهذا المطلب المتعلق بالوحدة بينهما، نشأ علم الجمال المنهجي، وفيه اجتمع اتجاهان مارسا تأثيرهما من نقطتي انطلاق مختلفتين. من جهة كانت النزعة الأساس للقرن، التي كان هدفها متجهاً إلى تكوين نظرة عامة عن التفصيلات وإلى التنظيم الشكلي والتكثيف المنطقي الصارم، مؤثرة. وهي ترى ضرورة ضم الخيوط المختلفة التي غزها النقد الأدبي والتأمل الجمالي على مدى القرن، في نسيج واحد، إذ ينبغي في نهاية المطاف تنظيم المادة الغزيرة التي تقدمها الشعرية (Poetik) والبلاغة ونظرية الفنون التشكيلية، وتبويبها والنظر فيها من خلال زاوية نظر موحدة. بيد أن هذه الحاجة إلى شرح منطقي وإلى سيطرة منهجية كانت لا تزال هي البداية. وتطورت هذه الفكرة انطلاقاً من إشكالية الشكل المنطقي المجرد بصورة مطردة. وبوضوح يزداد باستمرار، تطورت من هذه الإشكالية إشكالية أخرى أكثر عمقاً هي إشكالية المحتوى الفكري، لأن السعي يتجه الآن في محتوى الفن ومحتوى الفلسفة نحو ما بينهما من ارتباط؛ إذ زُعم أن بينها قرابة شعر بها المرء في البداية على نحو مبهم، إلا أنه لم يتمكن من التعبير عنها في مفهومات دقيقة محددة. وبدا الآن أن المهمة الحقيقية والجوهرية

للنقد هي تخطي هذه العقبة، إذ كان يسعى إلى النفاذ بشجاعة في هذا «الموضوع المبهم» (clairobscur) لـ «الشعور» و«الذوق»، وكان يسعى إلى أن يأتي بهما كليهما إلى ضوء المعرفة الخالصة، من دون أي مساس بجوهرهما أو تغييرهما. وكان القرن الثامن عشر يطالب أيضًا هناك، حيث يعترف بوجود حدود للإدراك ويقبل وجود أشياء «غير عقلانية» ويعترف بذلك، بمعرفة واضحة وأكيدة بهذه الحدود ذاتها. وكان الفيلسوف الأكثر عمقًا في القرن الثامن عشر [أي كانط] هو من أعلن في نهايته أن هذا المطلب [بمعرفة واضحة وأكيدة بالحدود] هو السمة التأسيسية للفلسفة إطلاقًا، ولم ير في «العقل الفلسفي» أي شيء آخر غير قدرة أصيلة وجذرية على تعيين الحدود. لقد اعترف بمثل هذا التعيين للحدود على النحو الأكثر دقة هناك، حيث يتعلق الأمر بالمواجهة العقلية بين مجالين لا يختلف أحدهما عن الآخر اختلافًا بيّنًا في التركيب فحسب، بل يرتقي هذا الاختلاف حتى يصل حدّ تنافر الأقطاب. ونتيجة للوعي بمثل هذه القطبية، نشأ التركيب الفكري الذي أفضى إلى تأسيس علم الجمال المنهجي في القرن الثامن عشر. لكن قبل الوصول إلى هذا التركيب، وقبل أن يتخذ شكله الثابت في عمل كانط، وجب على الفكر الفلسفي المرور في سلسلة من المراحل والتمرينات الأولية، استطاع بفضلها السعي إلى وصف الوحدة المنشودة للأضداد من جوانب ووجهات نظر متعددة. وينعكس هذا المسعى العام في المراحل الخاصة للصراع الذي دار في علم جمال القرن الثامن عشر حول تحديد المفاهيم الأساسية وتراتبيتها. وحتى حين يتعلق الأمر هنا بالخلاف بين «العقل» و«الخيال»، وبالتعارض بين «العبقرية» و«القاعدة»، أو بتبرير الجميل بـ «الشعور»، أو بشكل معين من المعرفة، تتجلى المشكلة ذاتها دائمًا في جميع هذه النقاظ. إن الأمر ل يبدو وكأن كلاً من المنطق وعلم الجمال، المعرفة الخالصة والرؤية الفنية، يستخدم أحدهما الآخر لقياس ذاته، قبل أن يعثر أي منهما على مقياسه الداخلي الخاص ويتمكن تاليًا من فهم نفسه في طبيعتها الخاصة.

تتضح هذه العملية في محاولات القرن الثامن عشر الساعية إلى تأسيس علم للجمال، وهي محاولات كانت غاية في التنوع والتباين، إذ شكلت تلك العملية المركز الكامن والبؤرة العقلية لتلك المحاولات. وفي ما يتعلق بالمفكرين الأفراد الذين ساهموا وشاركوا في هذه الحركة، لم يكن لديهم في البداية أي وعي على الإطلاق بالهدف الذي تتجه إليه هذه الحركة، ولا يمكن التعرف بتاتًا في صراع الاتجاهات المختلفة إلى خط ثابت للتفكير أو توجه نحو فكرة أساس مدركة إدراكًا دقيقًا، بل حتى أن السؤال الجمالي نفسه كان دائم التغير، وأيضًا كانت المفاهيم والمعايير التي بُني عليها علم الجمال الناشئ، تغير معناها تبعًا لنقطة الانطلاق التي يتم اختيارها، أو تبعًا لهيمنة نوع الاهتمام السيكولوجي أو المنطقي أو الأخلاقي. لكن شكلاً جديدًا تبلور في نهاية الأمر بوضوح من جميع هذه الحركات المتباينة والمتناقضة ظاهريًا، حيث أخذ كل من المنطق وفلسفة الأخلاق والعلم الطبيعي وعلم النفس يواجه مركبًا (Komplex) من الأسئلة، من غير أن تتمكن هذه الفروع

المعرفية من التمييز بوضوح وثقة بين هذه الأسئلة. وكان هذا المركب من الأسئلة لا يزال مرتبطاً بهذه المعارف كلها بالآف الخيوط. ولو لم يحاول هذا الفكر الفلسفي قطع هذه الروابط، إلا أنه شرع في حلحلتها تدريجياً، إلى أن توصل في النهاية إلى فكّها، وإن وفقاً للمفهوم المحض وليس بالمعنى الفعلي. ومن هذا الانفكاك، أي من عملية التحرر العقلي هذه، انبثق الشكل الجديد المستقل لفلسفة الجمال، كما أن كل ما يبدو عند النظر إليه بصورة منفردة مجرد مسار خاطئ ضمن علم الجمال في القرن الثامن عشر، يساهم مساهمة غير مباشرة في تبلور هذا الشكل النهائي واكتسابه وتحديده. ولا يجوز للنظر التاريخي تجاهل هذه العناصر غير الناجزة، المتدفقة والمتقلبة، أو التقليل من شأنها، لأنه في عدم الاكتمال هذا يتبدى لنا على النحو الأوضح والأكثر مباشرة بناء الوعي الفلسفي للفن والقانون الذي اتبعه هذا الوعي أثناء نشوئه.

لكن في هذا التاريخ الذي سبق علم الجمال المنهجي لا تزال هناك معجزة أخرى أكثر عمقاً. فهنا لم يتم التوصل إلى فرع جديد من الفلسفة فحسب وغزوه من طريق استنتاج منهجي صارم، وإنما كان يقف في نهاية هذا التطور أيضاً شكل جديد للتشكيل الفني ذاته. وليست فلسفة كانط وحدها هي ما يشكل هدف هذا التطور، وإنما أشعار غوته كذلك، فهي أشارا إليه بطريقة نبوية. ولا تُفهم العلاقة الداخلية القائمة بين فلسفة كانط وشعر غوته، إلا في هذا السياق التاريخي ومن خلاله. لقد نُظر إلى ذلك دائماً بوصفه ظاهرة قدرية غريبة في تاريخ الفكر الألماني، وأن هذا «التناسق المسبق» كان ممكناً في هذا التاريخ الفكري. قال فندلباند (Windelband) عن كتاب نقد ملكة الحكم لكانط، إن مفهوم غوته للشعر كان بشكل ما مركباً فيه مسبقاً، أي إن ما قدمه غوته أداءً وفعلاً كان قد أُسس وطولب به في نقد ملكة الحكم انطلاقاً من الضرورة الخالصة للتفكير الفلسفي. لم يتم السعي إلى الوحدة من المطالبة والفاعل، أو من الشكل الفني والتفكير التأملي (reflexive Besinnung)، وإنتاجها بشكل مفتعل في تاريخ العقل الألماني في القرن الثامن عشر، كما لم تُنقل، وإنما نتجت مباشرة من الالتقاء البسيط، أي من التفاعل الدينامي لقواه التكوينية. أنتجت هذه القوى من ذاتها شكلاً أساسياً جديداً للفلسفة، وطريقة جديدة، وفي الوقت ذاته «تبعداً» جديداً لعملية الخلق الفني بوصفها نتيجة ضرورية جوهرية. كما أن هذا التركيب الذي انتهت إليه ثقافة القرن الثامن عشر وبلغت به كماها الأرفع، هو بالتحديد النتيجة التي تحصلت من العمل الدؤوب المواظب المتقدم خطوة خطوة الذي حققه هذا القرن. إن مما يجتسب من عناوين المجد الجوهريّة الخالدة لحقبة التنوير، إنجازها هذه المهمة وربطها بدرجة غير مسبوقه من الكمال بين النقدي والإبداعي، ونقلها وتحولها إلى الأول مباشرة في موضع الثاني.

ثانياً: علم الجمال الكلاسيكي ومشكلة ذاتية الجميل

يرفع مثال المعرفة الجديد الذي قدم به ديكرات فلسفته، المطلب الذي لا يسعى إلى التعامل مع جميع أجزاء المعرفة فحسب، وإنما مع جميع عناصر القدرة أيضًا. ولم يتخذ العلم - بالمعنى الأضيق للكلمة - نتيجة هذا المثال المعرفي، أو المنطق أو الرياضيات أو الفيزياء أو علم النفس اتجاهًا وتحديدًا جديدين فحسب، وإنما بات الفن أيضًا خاضعًا لهذا المطلب، إذ ينبغي قياسها جميعًا واختبار قواعدها بـ «العقل»: فمن طريق هذا الاختبار وحده يمكن معرفة ما إذا كانت تتضمن في ذاتها محتوى جوهريًا حقيقيًا ثابتًا. ولا يمكن مثل هذا المحتوى أن يُعزى إلى إثارة الإعجاب العابر الذي تبعته الأعمال الفنية فينا؛ فإذا كان هذا المحتوى يسعى إلى تأكيد ذاته والدفاع عن نفسه، فينبغي بناؤه على أساس آخر أكثر ثباتًا؛ عليه أن يتحرر من الثقل غير المحدود للإعجاب أو الاستهجان كي يصبح ضرورة متسقة قائمة بذاتها. لم يدرج ديكرات نفسه أي علم جمال منهجي في فلسفته، لكن الخطوط الفكرية العريضة لعلم الجمال متضمنة في نظام أعماله الفلسفية الكاملة؛ فالوحدة المطلقة التي تتكون فيها طبيعة المعرفة، وينبغي وفقًا له أن تتخطى كل فصل تعسفي وتقليدي، أخذت تمتد عنده إلى مملكة الفن أيضًا. ولم يتردد ديكرات في توسيع فكرته عن «العلم الشامل» (*sapientia universalis*) توسيعًا كبيرًا لتغدو مسلمة ذات صلاحية عامة، يسحبها على الفن بأسره في أشكاله الخاصة كلها. وحين قدم ديكرات في كتابه قواعد لتوجيه العقل (*Regulae ad directionem ingenii*) مثال «الرياضيات الكونية» أو بالأبكل وضوح ودقة، فإنه لم يقدم هنا مستندًا إلى التقاليد القروسطية، والهندسة والحساب، أو البصريات والفلك فحسب، وإنما الموسيقى أيضًا. وكلما ازداد تقدم الروح الديكارتية وازدادت ثقة وحسبًا في إثبات ذاتها، ازداد الإعلان عن القانون الجديد قوة في مجال النظرية الجمالية أيضًا. وإذا كانت هذه النظرية تهدف إلى أن تكون أكثر من مجرد تراكم غني بالألوان من الملاحظات التجريبية أو القواعد المتراكمة جزأً، فعليها أن تحقق في ذاتها الطابع النقوي والمبدأ الأساس للنظرية. عليها ألا تسمح لتباين الموضوعات بأن يقودها أو يصيبها بالحيرة، بل عليها أن تدرك طبيعة العملية الفنية، وطبيعة الحكم الفني في وحدته وفي كليته المميزة. ولن تكون مثل هذه الكلية متاحة لنا في نطاق الفنون، مثلما هي في نطاق العلوم، إلا إذا استطعنا إخضاع جميع الظواهر المتنوعة والمتباينة ظاهريًا إلى مبدأ واحد، وتعريفها من طريقه واشتقاقها منه. لقد تمجد الطريق الذي شقه علم الجمال في القرنين السابع عشر والثامن عشر، مرة وإلى الأبد. إن الأمر يستند هنا إلى الفكرة القائلة إنه مثلما تخضع الطبيعة لمبادئ محددة، ومثلما تتمثل المهمة الأعلى لمعرفة الطبيعة في صوغ هذه المبادئ بدقة ووضوح، كذلك هو الحال في ما يتعلق بالفن، مناسف الطبيعة؛ فهو خاضع أيضًا للالتزام نفسه. وكما للطبيعة قوانين كونية غير قابلة للانتهاك، كذلك يجب أن توجد قوانين من النوع نفسه والمكانة نفسها لـ «محاكاة الطبيعة». وفي نهاية المطاف ينبغي أن تندرج جميع هذه القوانين الجزئية في مبدأ أساسي واحد بسيط، أي في مسلمة المحاكاة في المطلق. وعبر باتو (*Batteux*) عن هذه القناعة الأساسية حتى في عنوان عمله الرئيس الفنون الجميلة مختزلة في مبدأ واحد (*Les beaux arts réduits à un même principe*)، فهذا العنوان يعلن الامتثال التام للمسعى

المنهجي [في حقل علم الجمال] في القرنين السابع عشر والثامن عشر. يتقدم النموذج العظيم لنيوتن هنا أيضًا: فنظام الكون المادي الذي أرساه هذا النموذج، ينبغي أن يسير على منواله نظام العالم العقلي والأخلاقي والعالم الجمالي كذلك. ومثلما رأى كانط في روسو نيوتن العالم الأخلاقي، هكذا كان علم الجمال في القرن الثامن عشر يتوق إلى نيوتن الفن ويطالب به. ولم تكن هذه المطالبة مبالغًا فيها أو مغرقة في الوهم، منذ أن بدأ يُنظر إلى بوالو على أنه «مشترع برناسوس [...]»⁽⁴²⁸⁾. فقد بدا أن عمله يرفع علم الجمال إلى مرتبة العلوم الدقيقة، في استبداله المسلمات المجردة بالتطبيق الملموس والتنفيذ المحدد. إن الموازة بين الفنون والعلوم التي تشكل إحدى الفرضيات الأساسية للكلاسيكية الفرنسية، تبدو الآن كأنها مرت في الاختبار وجرى التحقق منها فعلاً، بل إن هذه الموازة فسرت قبل بوالو على قاعدة المصدر المشترك المنبثق من التجانس المطلق والسيادة المطلقة لقوة «العقل»؛ هذه القوة التي لا تعرف حلولاً وسطى ولا تسمح بأي حد منها. ومن لا يعترف بها كاملة غير مجزأة ومن لا يثق بقيادتها بلا أي تحفظ، فإنه ينكر طبيعتها الأساس ويدمرها. يقول دوبينيك (d'Aubignac) في كتابه ممارسة المسرح (*Pratique du théâtre*) الذي صدر في عام 1669، أي قبل خمس سنوات من ظهور كتاب بوالو فن الشعر (*Art poétique*): «في جميع المسائل التي تعتمد على العقل والفطرة، كما هي قواعد المسرح، فإن الإجازة جريمة غير مسموح بها قط»⁽⁴²⁹⁾، وبذلك فإن «الإجازة الشعرية» (*poetische Lizenzen*) رُفضت وأدينت، مثلها مثل الإجازة العلمية. كتب لو بوسو (*Le Bossu*) في مقدمة بحثه عن الملحمة: «إن المشترك بين الفنون والعلوم هو أن كليهما يقوم على العقل، وفي الفن ينبغي أن يسترشد المرء بالضوء الذي منحته لنا الطبيعة»⁽⁴³⁰⁾. وهذا ظهر أيضًا لأول مرة مفهوم الطبيعة الخاص بعلم الجمال الكلاسيكي في ضوءه الحقيقي. وكما في إثبات «الأخلاق الطبيعية» أو «الدين الطبيعي» والدفاع عنها، كان الحال كذلك في مجال النظرية الجمالية لمفهوم الطبيعة متعلقًا بدلالة وظيفية أكثر مما هو متعلق بدلالة مادية. إن المعيار والنموذج اللذين يقدمهما هذا المفهوم، لا يقعان مباشرة في دائرة محددة من الموضوعات بمقدار ما يوجدان في الممارسة الحرة والواثقة لقوى معرفية محددة. و«الطبيعة» يمكن أن تكون هنا مرادفًا للـ «العقل»⁽⁴³¹⁾، فمنها ينبثق كل شيء، وإليها ينتمي كل شيء مما هو ليس من الإلهام العابر للحظة، ولا ينبع من المزاج والتعسف، وإنما يتأسس على القوانين الأبدية النبيلة العظيمة. وهذا الأساس هو نفسه لما نسميه «جمالًا» و«حقيقة». وإذا ما رجعنا إلى الرؤية الأصلية لتشكيل القانوني إطلاقًا، لتضائل كل مظهر خاص واستثنائي للجميل. إن «الاستثناء»، بما هو نفي للقانون، لا يمكنه أن يكون جميلًا أو صحيحًا: «لا شيء جميل إلا ما هو صحيح [...]»⁽⁴³²⁾ (*Rien n'est beau que le vrai* [...]). إن مسميات الحقيقة والجمال والعقل والطبيعة لا تعدو كونها تعبيرات مختلفة للأمر نفسه: أي لنظام الوجود الواحد ذاته الذي يكشف لنا عن نفسه من جوانب مختلفة في المعرفة الطبيعية مثلما في العمل الفني. لا يمكن الفنان أن يتنافس مع كائنات الطبيعة، مثلما أنه لا يستطيع

أن ينفخ حياة حقيقية في أشكاله إذا لم يعرف قوانين هذا النظام وينفذ إليها ويتمثلها. وهذه القناعة الأساس، الحية في كل مكان هنا، ملخصة في قصيدة تعليمية للماري جوزيف دو شينيه يقول فيها:

«إنه الحس السليم، العقل الذي يفعل كل شيء،
فهو الفضيلة، العبقرية، الروح، الموهبة والذوق
ما الفضيلة؟ إنها العقل ممارسًا عمله،
والموهبة؟ إنها العقل منتجًا في الروعة،
والروح؟ إنها العقل معبرًا عن نفسه في رقة،
والذوق ليس سوى الحس السليم الرفيع،
وأما العبقرية، فإنها العقل السامي»⁽⁴³³⁾.

لكن هذا الاختزال للـ «العبقرية» و«الذوق» في «الحس السليم» (bon sens) سوف يكون عرضة لإساءة الفهم فعلاً إذا لم نرفه سوى مديح لـ «الفهم الإنساني العام» وتمجيد له. فليس للنظرية الكلاسيكية الفرنسية ما تفعله مع هذا النوع من فلسفة «الفطرة السليمة»؛ فهي لا تناشد الاستخدام العادي المتبدل للفهم، وإنما القوى العليا للعقل العلمي، وهي ترفع مثال الدقة الصارم، على غرار الرياضيات والفيزياء في القرن الثامن عشر، لأن هذه الدقة تمثل المتلازم الضروري والشرط الذي لا يمكن الاستغناء عنه في مطلبها المتعلق بالشمول. مرة أخرى، نجد هذا التناغم وهذا التطابق التامين بين المثل العلمية والفنية لحقبة التنوير؛ فهنا أيضًا تريد النظرية الجمالية اتباع الطريق نفسه دون سواء، أي الطريق الذي سبق أن خطته الرياضيات والفيزياء ومضتا فيه إلى نهايته. أسس ديكارت المعرفة كلها المتعلقة بالطبيعة على الهندسة البحت، وبذلك هيأ للإدراك الحدسي الخالص نصرًا جديدًا. ولفهم كل ما هو وجود فهمًا واضحًا، وإمكان إدراكه في قوانين خالصة، يجب وفقًا لمذهبه إرجاعه إلى قوانين الحدس المكاني وتحويله إلى وجود «تشكيلي». وهذا النوع من التشكيل أو التمثيل التصويري قدمه ديكارت على نحو صريح في كتابه قواعد لتوجيه العقل بصفته المنهج الأساس في كل معرفة. غير أن أولوية الحدس على التفكير الخالص ليست مبررة أو مؤكدة إلا ظاهريًا فحسب، إذ أضاف ديكارت مباشرة هنا أن الطابع الحدسي الخالص ينتمي حقًا إلى طبيعة الخلق الهندسي، إلا أنه لا ينتمي إطلاقًا إلى طبيعة المنهج الهندسي. وفي ما يتعلق بهذا المنهج، كان طموحه الأعلى متجهًا إلى تحريره من محدودية الحدس وجعله مستقلًا عن حدود «الخيال». ومن هذا السعي الفلسفي نشأت الهندسة التحليلية التي يتمثل إنجازها الحقيقي والجوهري في اكتشافها منهجًا يمكن من طريقه تحويل جميع العلاقات الحدسية بين الأشكال إلى علاقات رقمية دقيقة، وتمثيلها تمثيلًا شاملاً وفقًا لها. هكذا، اختزل ديكارت «المادة» في «الامتداد»، والجسم الفيزيائي في المكان، لكن ذلك ذاته لا يخضع في نظرية ديكارت المعرفية إلى

شروط الحس و«الخيال» بل إلى شروط العقل المحض، وإلى شروط المنطق والحساب⁽⁴³⁴⁾. وهذا النقد للقدرة الحسية وللخيال الذي شق ديكارت طريقه، استأنفه مالبرانش لاحقاً ووسعه؛ فالجزء الأول بأكمله في عمله بحث في الحقيقة (*Recherche de la vérité*) مخصص لهذه المهمة. وهنا لا يبدو الخيال أيضاً طريقاً إلى الحقيقة بمقدار ما يبدو مصدرًا للأصاليات التي لم يخضع لها العقل الإنساني في مجال المعرفة الطبيعية فحسب، وإنما في مجال المعرفة الأخلاقية والميتافيزيقية أيضاً. وإبقاء هذا الخيال في المسار ولجمه ووضع قواعده على نحو مقصود، هو الهدف الأعلى والجوهري للنقد الفلسفي. صحيح أنه لا يمكن الاستغناء عن العون الذي يقدمه؛ فأول توق إلى المعرفة انبثق منه، مثلما أن بداية المعرفة متضمنة فيه. لكن الخطأ الأفدح والضلال الأخطر للمعرفة، اللذين على النقد أن يحميها منهما، يتمثلان في خلط الخيال بين بداية هذه المعرفة ونهايتها، وبين معناها الحقيقي وهدفها. لا يمكن المعرفة بلوغ هدفها إلا إذا تركت بدايتها وراءها وتجاوزتها بوعي منطقي واضح. إن الحدس النقي ذاته هو نوع من التجاوز القادر على «التعالى» والمفتقر إليه: فهنا أيضاً يمضي الطريق من الامتداد الحسي، كما نراه في الأشياء المادية، إلى «امتداد مدرك بالعقل»، لا يتقبل سوى تعليل علم الرياضيات الصارم⁽⁴³⁵⁾. ويجب علينا عبر هذا الامتداد المدرك عقلياً أيضاً، أن نراقب العالم المادي إذا أردنا جعله متاحاً للمعرفة، وإذا أردنا النفاذ إليه فعلاً بضوء العقل، فرؤيته في هذا الضوء تجعل جميع السبات والخصائص الحسية تتساقط عنه، إذ سوف تُخرج من مجال الحقيقة إلى مجال التمظهر الذاتي. أما ما يبقى على أنه الطبيعة الفعلية الحقيقية للموضوع، فهو ليس ما يبدو للحدس المباشر والنظرة المباشرة، بل العلاقات الخالصة التي يمكن التعبير عنها في قواعد دقيقة وعمامة، وهي قواعد لا تتعلق بموضوعات مفردة بمقدار ما تتعلق بعلاقات وتناسبات عامة تمثل بالتالي السقالة الأساسية للوجود كله: إنه المعيار الذي لا يمكن الوجود الانحراف أو التخلي عنه من غير أن يفقد شخصيته بوصفه وجوداً وحقيقة موضوعية.

اقتضى علم الجمال الكلاسيكي أثر هذه النظرية الطبيعية وهذه النظرية الرياضية خطوة بخطوة، ووقف بطبيعة الحال في أثناء تطبيقه فكرته الأساسية أمام مهمة جديدة وشائكة: فمع كل التقييد والانضباط اللذين عاشهما «الخيال» في نطاق المعرفة الخالصة، لا بد أن يبدأ ذلك بدايةً مشكوكاً فيها ومتناقضة، لإبعاده عن عتية نظرية الفن. أليس في هذا الإبعاد نفيًا فعليًا للفن؟ أن يكون في مثل هذا التحول بمنهجية التأمل إلغاءً لموضوع التأمل ذاته وسلبٌ لمعناه الحقيقي؟ والواقع أن نظرية المذهب الكلاسيكي بمقدار ما ترفض تأسيس الفن على الخيال، فإنها لم تبقَ عمياء عن خصوصية الخيال أو بعيدة من التأثير بجاذبيته وسحره، إذ لا بد للموروث وتمجيد ثقافة العصور القديمة من إيقافها هنا عند حدود معينة. فقد تطلّب هذا الإرث الثقافي لإنجاز عمل فني الارتباط بين الممارسة الفنية الصارمة وموهبة أصيلة (*Ingenium*) لا يمكن اكتسابها، بل يجب أن تكون موجودة وفاعلة منذ البداية كهبة من الطبيعة: «[...] لا يمكنني أن أرى كيف تكون الدراسة

مفيدة من غير وريد العبقرية، أو المهارة من دون تمرين. كل موهبة تحتاج إلى عون الأخرى وترتبط معها في وحدة ودية»⁽⁴³⁶⁾. وقد بدأ بالو كتابه فن الشعر أيضًا بصياغة لهذه العبارة الهوراسية:

«عبيثًا يعتقد مؤلف شجاع أنه على جبل برناسوس

سوف يبلغ ذروة من فن القريض:

إنه إذا لم يشعر بالتأثير السماوي السري هنا،

وإذا لم يكن نجمه قد جعل منه شاعرًا حال ولادته،

فسوف يظل أبدًا رهين موهبته المحدودة،

إن فيبوس⁽⁴³⁷⁾ أصم إزاءه، وبيغاسوس⁽⁴³⁸⁾ معاند»⁽⁴³⁹⁾.

هكذا يتأكد هنا المبدأ القائل إن الشاعر الحقيقي ينبغي أن يولد شاعرًا: لكن ما ينطبق على الشعراء لا ينطبق بالطبع بالمعنى الكامل على الشعر؛ فالدافع الذي يقود عملية الخلق الفني ويحافظ عليها باستمرار شيء، في حين أن العمل الذي ينتج من هذه العملية شيء آخر. وإذا كان هذا العمل يسعى لأن يكون جديرًا باسمه، وأن يكون بناءً مستقلاً، وأن يمتلك الحقيقة الموضوعية والكمال، فعليه أن يتحرر في وجوده الخالص وفي كيانه من القوى الذاتية التي كانت ضرورية في تطويره. وهنا يمكن، بل ينبغي، هدم الجسور التي تعود القهقري إلى عالم «الخيال» المجرد، لأن القانون الذي يخضع له العمل الفني في ذاته لا ينتج أي خيال، كما أنه ليس مستمدًا من الخيال، وإنما هو قانون موضوعي خالص ليس على الفنان أن يوجده، بل عليه أن يكتشفه فحسب في طبيعة الأشياء. ويرى بالو

في «العقل» جوهرًا مثل هذا القانون الموضوعي، وبهذا المعنى يأمر الشعراء بحب العقل. على الشاعر ألا يبحث عن نقطة خارجية أو حلية زائفة، بل عليه الاكتفاء بما يقدمه له الموضوع، وبما تجلبه له المادة نفسها، وعليه أن يتناولها في حقيقته البسيطة، وبعد ذلك يحق له أن يكون واثقًا من أنه حقق بذلك الواجب الأسمى للجمال، لأن التقدم نحو الجمال أيضًا يتطلب سلوكك درب الحقيقة: يتطلب هذا الطريق ألا نبقى واقفين عند السطح الخارجي للأشياء، وعند تأثيرها في حواسنا ومشاعرنا، بل علينا أن نميز تمييزًا حادًا جدًا بين «الجوهر» و«المظهر». وكما أن الموضوع الطبيعي لا يمكن معرفته كما هو إذا لم نستطع الانتقاء من بين الظواهر التي تلح علينا باستمرار انتقاء صارمًا، وإذا لم تتمكن من التمييز بين المتحوّل والثابت، بين العرضي والضروري، وبين ما يصلح لنا وحدنا وما يمتلك أساسه في ذاته، فهكذا هو الأمر في موضوع الفن، لأن هذا الموضوع ببساطة ليس مقدمًا ومعروفًا لنا، بل يجب تحديده والوصول إليه من طريق هذا النوع من عمليات الانتقاء. إن المقلدين الثانويين، وليس المؤسسون الحقيقيون، هم الذين أغروا علم الجمال الكلاسيكي بأن يسلك الطريق الخطأ، المتمثل في محاولة وضع قواعد محددة للأعمال الفنية، لكن هذا العلم رفع بلا

شك المطلب المتمثل في توجيه عملية الانتقاء ووضع معايير لها والسيطرة عليها. إنه لم يدع مباشرة القدرة على تعليم الحقيقة الفنية، لكنه اعتقد بالقدرة على التصدي للخطأ، والقدرة على وضع معايير لتحديده. وهنا أيضًا تثبت صلة القرابة التي تربط علم الجمال الكلاسيكي بالنظرية المعرفية الديكارتية التي كان يقودها المبدأ الفلسفي المتمثل في عدم قدرتنا على الوصول إلى اليقين إلا عبر طريق واحد: أي عبر النظر في المصادر المختلفة للخطأ وتجاوزه وإزالته. وهذا المعنى يتطابق لدى بوالجمال التعبير الشعري مع «صحته»: أصبحت هذه «الصحة» مفهومًا أساسيًا في نظريته الجمالية بأسرها. لقد حارب بوالجمال التمثيليات الساخرة والأسلوب الدقيق المتندر، لأن كلاً منهما ينحرف عن هذا المثال في اتجاه مختلف عن الآخر. وأكبر مدح يمكن أن يطلبه لشعره يتمثل في أنه ظل وفياً لهذا المعيار الأساس، وأنه يارس تأثيره على القارئ ليس بمجرد الإثارة الخارجية، بل بالوضوح البسيط في المضمون الفكري، وبالاعتصام والاعتناء في انتقاء أدوات التعبير:

«لا شيء جميل كالحقيقة: الحقيقي فقط هو المرغوب،

يجب أن يسيطر في كل مكان، حتى في الحكاية

إن الزيف الماكر لأي خيال

لا يفضي سوى إلى جعل الحقيقة أكثر تألقاً.

أتعرف لماذا تُقرأ أشعاري في الأقاليم؟

لماذا تطلبها العامة ويقبلها الأمراء قبولاً حسناً؟

ذلك ليس لأن وقعها مريح ومتنوع،

ولأنها ممتعة للأذن دائماً،

وليس أيضاً لأن المعنى لا يحطم العروض أبداً،

وأن لا كلمة تتعدى القافية بتاتاً...

كلا، بل لأنهم يجدون فيها الحقيقي الذي ينتصر على الزائف دائماً

واضحاً باستمرار ويأخذ بمجامع القلب،

لأن الخير والشر يلقيان فيها المعاملة المتوازنة ذاتها،

ولأن الوغد لا يمكن أن يرقى إلى مكانة رفيعة،

ولأن قلبي، الذي يقود عقلي دائماً،

لا يقول للقارئ سوى ما يقوله لنفسه.

أفكاري مطروحة ومعروضة دائماً في وضوح النهار،

وأشعاري، أجيدة كانت أم رديئة، تقول شيئاً ما دائماً»⁽⁴⁴⁰⁾.

كما أن السؤال المنهجي الأساس والمركزي لعلم الجمال الكلاسيكي، أي السؤال عن العلاقة بين «العام» و«الخاص»، بين القاعدة والحالة الفردية، انطلق من هنا أيضًا ليظهر في ضوءه الصحيح. لقد رفعت باستمرار في وجه علم الجمال الكلاسيكي تهمة افتقاره إلى حس بالفردية، وبحثه عن كل جمال وعن كل حقيقة في العام فحسب، وترك الجمال والحقيقة ينحلان في تجريدات بحتة. وكان تين هو من دافع عن هذا الرأي واتخذ منطلقًا لبقده الذي لم يكن موجهاً إلى علم جمال القرنين السابع عشر والثامن عشر فحسب، وإنما إلى روح الكلاسيكية بكاملها، وهو نقد يسعى إلى سلب ما فيها من بريق وتقديمها عاجزة وعارية. لكن النظر التاريخي التزيه وجب عليه أن يسلك الاتجاه المعاكس؛ فبدلاً من استخدام علم جمال الكلاسيكية بهدف إثبات عيوب هذه الروح وضعفها الداخلي، أراد البحث فيها عن النقاط الأكثر قوة، وسعى إلى فهمها وتفسيرها في إنجازاتها المركزية الحقيقية العليا. ومرة أخرى تتقدم هنا الموازنة بين التشكيل الجمالي والتطور الذي عاشه المنطق والرياضيات في القرنين السابع عشر والثامن عشر. يرى ديكرت أن التقدم الحقيقي الحاسم الذي تجاوز به منهجية القدماء الهندسية، تمثل في أنه أول من عمل على وصول الهندسة إلى استقلالها المنطقي الفعلي وإلى اكتشافها الذاتي. كانت الهندسة القديمة أيضًا مدرسة عقلية لا تجارى، لكنها لم تكن قادرة، مثلما بين ديكرت في مقالة في المنهج، على جعل العقل أكثر دقة، من غير إشغال الخيال بصورة دائمة والوصول به نتيجة هذا الإشغال بالمشكلات والأشكال الفردية الأكثر تنوعاً إلى الإرهاق. وكان التأمل في هذا الموضوع يضيع باستمرار في دراسة حالات خاصة، وكان عليه أن يجد لكل مجموعة محددة من هذه الحالات الخاصة إثباتاً خاصاً بها وتطبيقه عليها. وكان منهج ديكرت التحليلي الجديد يسعى إلى وضع حد لمثل هذه المعوقات: فهو يشتمل على قواعد عامة، ويطور أساليب ذات صلاحية شاملة تتضمن في ذاتها معالجة لكل حالة فردية وقواعد مقررّة مسبقاً لها. وتحقق مزيد من التقدم في الاتجاه نفسه، في الانتقال من هندسة ديكرت التحليلية إلى حساب التفاضل والتكامل اللابيتتزي وإلى حساب الجريان النيوتني، إذ نشأت وتأسست من منطلق جديد هو هيمنة العام على الخاص. يقدم لنا حاصل فرق (Differentialquotient) وظيفة معينة «طبيعة» هذه الوظيفة؛ إنه يقدم لنا المسار الكامل للمنحنى المتعلق بها بالدقة الأكمل والإيجاز الفكري الأعلى. وجميع التفصيلات التي يمكن الملاحظة اكتشافها في هذا المنحنى، تختزل هنا في تعبير مفاهيمي واحد وتحدد كما لو أنها في بؤرة منطقية واحدة. وانطلاقاً من المعادلة التي يضعها تحليل اللامتاهي في يدنا، يمكننا بشكل مباشر تحديد جميع خصائص المنحنى، واشتقاق قواعده بطريقة استنباطية صارمة. ولا يمكن الملاحظة في ذاتها النفاذ إلى هذا الشكل من بناء الوحدة. وإذا أرادت تحيّل مفهوم هندسي محدد كمفهوم القطع الناقص (Ellipse) على سبيل المثال، فلن يكون أمامها غير استعراض تنوع أشكاله المحتملة ومقارنتها معاً. وسوف ينتج من هذه المقارنة في نهاية الأمر «صورة» معينة للقطع الناقص، لكنها بعيدة كل البعد عن كونها موحدة حقاً وبسيطة حقاً. فوفقاً لـ «النظر» المجرد والنزعة البيانية، تظل طبقات القطع الناقص الفردية شديدة التباين؛ فهناك

قطع ناقص يقترب من الشكل الدائري، وآخر ذو شكل ممدود وضيق بعيد كل البعد عن الشكل الدائري، ويبدو من وجهة نظر المعاينة الشكلية نقيضًا حادًا له. ويرى المفهوم الهندسي مثلما عرضته وطورته الهندسة التحليلية، أن جميع هذه الاختلافات لا صلة لها بالموضوع، وكأنها لا تنتمي إلى «طبيعة» القطع الناقص. ومن وجهة نظر هذا المفهوم، فإن هذه الطبيعة ليست معطاة في التعدد اللانهائي لأشكال القطع الناقص الخاصة، لكنها تكمن في القانون العام الذي يحكم تشكيلها: وهذا القانون هو ما وضعته الهندسة التحليلية أمامنا، متمثلةً بمعادلة القطع الناقص. وهنا تحديدًا امتلكت الفكرة الرياضية المفهوم الحقيقي لـ «الوحدة في التنوع»⁽⁴⁴¹⁾. ولم تُرد الرياضيات بذلك إطلاقًا نفي التنوع في حد ذاته وإنكاره، بمقدار ما كانت تسعى إلى فهمه وتعليله. إن الصيغة الدالة (Funktionsformel) في شكلها العام لا تحتوي بالطبع إلا على القاعدة العامة، التي يتحدد وفقًا لها الاعتماد المتبادل بين المتغيرات، لكن من الممكن دائمًا العودة من الصيغة إلى أي شكل خاص يتميز من خلال أحجام وثوابت فردية محددة. إن كل تحديد لهذه الأحجام - على سبيل المثال كل طول محدد نعطيه لمحوري القطع الناقص الصغير والكبير - ينتج حالة فريدة جديدة، غير أن جميع هذه الحالات الفردية تبقى «هي» ذاتها، بمعنى أنها تعني الشيء ذاته لعالم الهندسة؛ ففي جميع الحالات الفردية يوجد المعنى الهندسي نفسه والوجود المتطابق نفسه للقطع الناقص وحقيقته المتطابقة ذاتها، التي تختفي عنا خلف وفرة أشكالها الفردية لكنها تتحد وتتكشف في جوهرها الحقيقي عبر الصيغة التحليلية.

إن هذه «الوحدة في التنوع» الجمالية التي تروّجها النظرية الكلاسيكية صيغت على منوال تلك «الوحدة في التنوع» الرياضية. وسيكون من سوء الفهم أن نعتقد أن مبدأ الوحدة في التنوع في ذاته يتعارض مع روح الكلاسيكية، وأن نقيض الكلاسيكية يجد تعبيره الأشد تأثيرًا في هذا المبدأ⁽⁴⁴²⁾. ففي مجال الفن أيضًا لم يكن الأمر لدى الروح الكلاسيكية متعلقًا بمجرد نفي التعددية وإلغائها ومحوها، وإنما بتشكيلها والسيطرة عليها وتقييدها. وكان بوالويهف في كتابه فن الشعر إلى نظرية عامة لأنواع الشعر، مثلما يسعى عالم الهندسة إلى نظرية عامة للمنحنيات. كان يريد إعداد الشكل «الممكن» مسبقًا انطلاقًا من الأشكال الكثيرة المتوافرة فعليًا، مثلما يسعى الرياضي لمعرفة الدائرة والقطع الناقص والقطع المتكافئ في «إمكانيتها»، أي في القانون التركيبي الذي تقوم عليه. إن المأساة والمهابة والمراثاة والملحمة وقصيدة الهجاء الساخر والإبيغرام⁽⁴⁴³⁾ (Epigramm) لها جميعًا قانون شكلي محدد خاص لا يجوز لأي إبداع فردي تجاوزه أو الهبوط عنه من غير أن يخالف بذلك «الطبيعة» نفسها، ومن غير أن يفقد الحق في الحقيقة الفنية. كان بوالويهف يسعى إلى رفع هذه القوانين الكامنة، المؤسسة في جوهر الأجناس الشعرية المفردة التي تبعتها فطريًا الممارسة الشعرية منذ الأزل، إلى مرتبة الوضوح والجلال. كان يريد التعبير عنها وتشكيلها على نحو صريح، مثلما يتيح التحليل الرياضي تشكيلًا ماثلاً، وتعبيرًا عن المحتوى الحقيقي، والتركيب الأساس للفئات المتنوعة

من الأشكال. وبناء على ذلك، ليس الجنس الشعري شيئاً يتدعه الشاعر، أو وسيلة أو أداة تشكيل يتناولها ويستخدمها استخدامًا حرًا، بل هو بالأحرى شيء معطى على هذا النحو ومكتف ذاتيًا. والأنواع والأجناس الأدبية لا تتصرف هنا بطريقة مغايرة للأشياء الطبيعية، فهي مثلها تمتلك ثباتها واستمراريتها، وتمتلك شكلها المميز وتحديدها الخاص مما تعذر الإضافة إليه أو الأخذ منه. ليس عالم الجمال إذاً هو مشرّع الفن إلا بمقدار ما يكون الرياضي أو الفيزيائي هو واضع قوانين الطبيعة، فلا أحد منها يأمر أو يضع المعايير: إنها يحددان فحسب ما هو «كائن». وحين تُربط العبقرية بهذه الأشكال القائمة، وتُلزم بها إلى حد ما مثلها هي وتتبع قوانينها، فذلك ليس تقييداً للعبقرية، لأنها بهذه الطريقة وحدها تصان من التعسف، وبذلك فحسب تبلغ الشكل الممكن من الحرية الفنية. كذلك فإن أمام العبقرية، من حيث الموضوعات والأجناس الفنية، حدودًا لا يمكن تجاوزها؛ فليس أي موضوع يُسمح بمعالجته في أي جنس فني، فشكل الجنس الفني في ذاته يمثل اختيارًا محددًا، لأن هذا الشكل يقيد نطاق المادة، بحسب ما يقتضي نوع المعالجة المحدد. وبناء عليه، ينبغي البحث عن حرية الحركة في اتجاه آخر: فهي لا تهتم بالمضامين في حد ذاتها، لأنها ثابتة إلى حد بعيد ومشكّلة سلفًا، وإنما تهتم بالتعبير عنها وتمثيلها. وهذا التعبير الذي يطلق عليه عادة «الأصالة» (Originalität)، هو وحده ما يمكن إظهاره⁽⁴⁴⁴⁾. وهنا يمكن الفنان وينبغي له أن يثبت قدرته الفردية، ومن بين التعبيرات المتعددة عن الموضوع الواحد نفسه، يفضل الفنان الحقيقي تعبيرًا واحدًا يتفوق على ما عده في الإتقان والإخلاص لموضوعه وفي الوضوح والبراء. هنا أيضًا، لن يسعى الفنان إلى الجدة بكل ثمن، أو إلى الجدة في ذاتها، بل سوف يسعى إلى ذلك النوع فحسب من الجدة الذي يحقق مطلب البساطة والإيجاز والاقتضاب الصائب في التعبير إلى حد لم يبلغ من قبل. يقول بوالو موضوعًا: «لا تعني الفكرة الجديدة بناتًا أنها فكرة لم تُطرق من قبل [...] بل على العكس من ذلك، إنها فكرة ينبغي أن تكون قد خطرت لكل شخص، لكن هناك شخص عبّر عنها أول مرة»⁽⁴⁴⁵⁾. لكن في هذا مباشرة قيد آخر؛ فحين يتحقق هذا التلاؤم التام بين المحتوى والشكل، بين الموضوع والتعبير، يكون الفن قد بلغ هدفًا يغدو تجاوزه غير ممكن وغير ضروري. إن التقدم في الفن لا يعني «التقدم إلى أجل غير مسمى»، بل يتوقف بالأحرى عند مرحلة من التمام. إن أي كمال فني يعني في الوقت ذاته أن «لا مزيد» (non plus ultra). يكرر فولتير في كتابه عصر لويس الرابع عشر المعادلة الكلاسيكية للكمال في المحتوى والنهاية الزمنية لأجناس أدبية محددة. وهنا أيضًا يتحقق التماثل (Analogie) الذي تفترض النظرية وجوده بين المشكلات الفنية والمشكلات العلمية، وتسعى إلى تطبيقه في كل تفصيلاته. رأى كوندياك الارتباط بين الفن والعلم في علاقتها المتبادلة المشتركة باللغة، فكلاهما في نظره يمثلان مراحل واتجاهات مختلفة للوظيفة العقلية ذاتها التي تعبر عن نفسها في إنشاء الرموز واستخدامها، فالفن - كما العلم - يضع في مكان الأشياء نفسها «رموز» هذه الأشياء، وهما لا يختلفان إلا في طريقة استخدام كل منهما هذه الرموز⁽⁴⁴⁶⁾. لكن

أفضلية الرموز العلمية على الرموز اللغوية، أي على المفردات المجردة، تتمثل في كون الرموز العلمية أكثر تحديداً بكثير من الرموز اللغوية، وفي أنها تسعى إلى كمال ودقة في التعبير لا لبس فيها، وهذا هو الهدف الحقيقي للرموز العلمية. بيد أن هذا الهدف نفسه يحتوي في الوقت ذاته على حدود ضمنية، فالنظرية العلمية أيضاً يمكنها التعبير عن الموضوع الواحد نفسه برموز مختلفة؛ فعالم الهندسة، على سبيل المثال، يستطيع التعبير عن معادلة منحنى في إحداثيات ديكارتية مرة، وفي إحداثيات قطبية (Polarkoordinaten) مرة أخرى، لكنّ واحداً فقط من هذين التعبيرين سوف يكون في النهاية الأكثر كمالاً نسبياً، لأن الحقائق التي يرتبط عرضها بها تقدم الصيغة الأكثر بساطة. إن «البساطة» (Einfachheit) ارتقت في علم الجمال الكلاسيكي إلى مثال؛ فقد باتت البساطة لازمة للجمال الحقيقي، مثلما أصبحت لازمة للحقيقة ومعيّاراً لها.

لكن نقاط ضعف هذه النظرية تبدو واضحة أمامنا اليوم. ولا يتعلق الأمر بعيب مفاهيمي محض استند إليه التطور التاريخي اللاحق لعلم الجمال في بدء الأمر، حيث كانت أوجه القصور التي ظهرت عند تطبيق المبادئ الكلاسيكية في الأنواع والأعمال الفنية المختلفة، أشد وطأة. ومهما بدا هذا الزعم متناقضاً، يمكن القول في هذا الصدد إن أحد أوجه القصور الرئيسة لا يتمثل في مضي المذهب الكلاسيكي بعيداً في التجريد، بل في أنه لم يحافظ في هذا التجريد على اتساق كاف. ففي كل مكان في تحليل النظرية والدفاع عنها، تدخلت موضوعات لم يتم اشتقاقها قط، من حيث الصرامة المنطقية، من مبادئ عامة أو مقدمات منطقية، وإنما من الوضع الخاص للمشكلة، ومن التركيب الفكري التاريخي للقرن السابع عشر. ودخلت هذه الموضوعات عن غير قصد في أعمال النظريين الرواد، وأدت إلى حرفهم عن هدفهم المنهجي الخالص. أما البرهان الأكثر وضوحاً على ذلك فنجده ثانية في الجدل الذي لم يُنظر إليه إلا نادراً على أنه النواة الحقيقية لعلم الجمال الكلاسيكي بأسره. وبدا كأن علم الجمال هذا يواجه، مع مبدأ الوحدات الثلاث⁽⁴⁴⁷⁾، امتحاناً محددًا، وأن مصيره الفلسفي والنظري مرتبط بهذه الوحدات الثلاث. غير أن علم جمال المذهب الكلاسيكي لم يتدع نظرية الوحدات الثلاث هذه، بل وجدها أمامه ونسجها في نظامه⁽⁴⁴⁸⁾. ولم يؤد هذا القبول في أي مكان إلى تبرير مقنع حقاً. وحتى حين أعلن بوالو مذهب الوحدات الثلاث، فإنه تحدث هنا بالطبع بصفته مشرّع العقل، كما تحدث باسم هذا العقل أيضاً.

«لكن نحن، الذين نلزم العقل بقواعده،

نريد أن يتوافق الفعل والفن،

وأن حدثاً اكتمل في مكان، وفي يوم

يستمر ويُبقي المسرح ممتلئاً حتى النهاية»⁽⁴⁴⁹⁾.

لكن يكمن في هذا التطبيق، إذا قيس بمقاييس منطقية بحتة، تشويه واضح للحقيقة. كما أن

مثال العقل الذي كان بوالو يسعى إلى التمسك به دومًا، دُسّ فيه هنا مجرد مقياس تجريبي. وفي هذه النقطة، انتقل علم الجمال الكلاسيكي انتقالًا واضحًا من المفهوم العلمي للـ «العقل الكوني» (raison universelle) إلى مسارات فلسفة «الفطرة السليمة» (common sense). وبدلًا من الاعتماد على الحقيقة، صار يعتمد على الاحتمال، وهذا الأخير جرى تناوله بمعنى واقعي خالص ضيق. لكن مثل هذا التقييم للواقعي المحض يتعارض من حيث الأساس مع المبدأ الحقيقي والعميق للنظرية الكلاسيكية؛ إذ من الواضح أنه لا يمثل حجة كافية للحفاظ على الضرورة التي لا بد منها لوحدة المكان والزمان، إذا ما رجعنا إلى رأي المشاهد الذي سيكون من السخف في نظره أن يرى في ما يُعرض أمامه في بضع ساعات، أحداثًا استغرقت سنوات أو عقودًا. كان علم جمال الكلاسيكي هو الذي حذر دائمًا، انطلاقًا من اتجاهه الرئيس، من الخلط بين ما هو حقيقي وصالح «بناء على طبيعة الأشياء» وما يبدو حقيقيًا وصالحًا للفرد، من وجهة نظره الخاصة فحسب. إنه يطالب الحالة الفردية بوصفها موضوعًا جماليًا، بأن تتناسى سماتها الفردية المميزة، أي «خصائصها»، كي تسمح فحسب بسيادة القانون الموضوعي والضرورة البحث. أُلن يكون في ترقية الشروط العرضية التي يجد المشاهد نفسه فيها، إلى مقياس للدراما ومعياريًا لبنائها، انتهاك لهذا المطلب وإلغاء لطبيعة العقل «غير الشخصية»، كما أكدها منظرو الكلاسيكية؟ وليس هذا الخروج عن المعايير العقلية الصارمة وحيدًا، وإنما هو العرض الأكثر بروزًا لذلك التحول في الموضوعات الفكرية، الذي نجده في كل مكان عادة عند ممثلي الكلاسيكية المتزمتة. كانوا يسعون جميعًا إلى البساطة والصحة، وإلى «الطبيعية» البسيطة في التعبير، لكنهم استمدوا هنا مقياس الطبيعي هذا من غير أن يشعروا بأي تأنيب ضمير أو ارتياب من عالمهم الخاص الذي يعيشون فيه، وأسسوه على ما تقدمه بيئتهم المباشرة، وما تقدمه العادات والتقاليد الموروثة. هنا فجأة، أخذت قوة التجريد التي يمتلكها مؤسسو المذهب الكلاسيكي في الإخفاق: فحلّ محل التأمل النقدي إيمان ساذج، تبجيل لكل ما احتوته الثقافة الفكرية والفنية في القرن السابع عشر في حقيقتها التجريبية البحث. وكلما كان الاعتراف بهذه اللعنة في ذاتها وإدراكها أقل، كان تأثيرها في مفكرين فرديين أشد قوة. لم ينظر بوالو إلى «الطبيعية» و«العقل» بوصفهما متساويين فحسب، وإنما ساوى أيضًا بين الطبيعة وحالة معينة من الحضارة. ويمكن، وفقًا له، تحقيق هذه الحالة من طريق تهذيب (Kultivierung) جميع الأشكال التي أوجدتها الحياة الاجتماعية وبلغت بها المرتبة العليا من الرقي. هكذا يرتفع البلاط والعاصمة الآن، مثلما ارتفع العقل والطبيعة من قبل، إلى مكانة الأنموذج والأنماط الجمالية. «ادرس البلاط واعرف المدينة، فقد كان كلاهما غنيًا بالناذج دائمًا»⁽⁴⁵⁰⁾. ومن غير أن يلاحظ أحد، حلت الحشمة محل الطبيعة، واللياقة محل الحقيقة، وبشكل خاص لم يستطع المسرح، الذي لم يُنظر إليه إلا بصفته شكلًا وازدهارًا للسلوك الاجتماعي الأكثر نبلاً، أن يخرج عن هذا الإطار، بل لم يُسمح له بذلك. ولم تكن أوامر العقل في أي مكان أكثر صرامة مما كانت هنا، لكن هذه الأوامر أيضًا لم تكن في أي مكان آخر متحققة بهذه الشدة وبهذا الخوف، حيننا لا يريد الشاعر مخالفة الغاية الأساس للمسرح. وهكذا،

يجعل بوالوهنا القاعدة التي يجب على الشعر الدرامي الانصياع لها ماثلة للتشدد، حتى أنه يمكن
معاملة الدقة والتشدد على أنها مترادفان:

«في رواية سطحية يمكن السماح بسهولة بكل شيء،

يكفي أن يكون الخيال في اللحظة مسليًا،

وسوف يكون الإفراط في الصرامة شواذًا:

غير أن المسرح يتطلب سببًا محددًا،

وينبغي أن تبقى لياقته الصارمة مصنونة»⁽⁴⁵¹⁾.

بهذه المساواة حوّلت النظرية الكلاسيكية مُثلها الجمالية في النهاية إلى مُثل اجتماعية محددة
وارتبطت بها. يقول غوته في ملاحظاته عن ترجمته رواية *Rameaus Neffe* (ابن أخ رامبوس): «لقد
عوملت أجناس الشعر المتعددة معاملة المجتمعات المختلفة التي تشتمل على أنواع متنوعة من
اللياقة الاجتماعية. [...] إن الفرنسي لا يتهيب البتة في حكمه على متتجات العقل، الحديث عن
«اللياقة»، وهي مفردة لا تشير في الواقع إلا إلى السلوك الاجتماعي»⁽⁴⁵²⁾.

إلى هذه النقطة بالذات استند التطور الفكري اللاحق الذي أفضى أخيرًا إلى انحلال نظريات
المذهب الكلاسيكي وتجاوزها. كانت هيمنة هذه النظريات في النصف الأول من القرن الثامن
عشر لا تزال من دون منازع تقريبًا، وكان فولتير أكثر حدة في الفكر وفي الملكة النقدية من أن يرى
بوضوح بعض مواطن الضعف الكامن فيها، لكنه كان من ناحية أخرى بالغ الإعجاب بـ عصر
لويس الرابع عشر الذي غدا هو مؤرخه الأول، حيث سحب مطالبه الصارمة على حقل الذوق.
كان في نوباته «التشاؤمية - الشكاكية» يمارس نقدًا أيضًا لثقافة زمنه، ويحاول في قصته *L'ingenu*
(الصريح)⁽⁴⁵³⁾ وضع هذه الثقافة الفاسدة أمام مرآة الطبيعة والأخلاق وبساطة الفكر وسذاجة
التقاليد. لكن الطريق المحددة التي يقدم فيها بطل قصته، تبتّن على النحو الأوضح مدى التزامه
بمثال الطبيعة في زمنه واستغراقه فيه: فابن الطبيعة النقي الذي يسعى لأن يرسم صورة له هنا،
يظل بعيدًا عن كل فظاظه وعن كل قسوة. إنه لا يبدي فحسب أعظم حنان وطهارة روح، وإنما
يستطيع أيضًا التحدث بلغة الكياسة. هكذا، فإن الذوق الرفيع مؤسس في نظر فولتير كعالم في
الجمال، على غريزة المخالطة الإنسانية التي لا يمكن تعلمها إلا في إطار الحياة الاجتماعية، مثلما يبين
في عمله مقالة في الذوق (*Essai sur le goût*). لم تكن الموضوعات العلمية المحددة في الثقافة الفرنسية
في القرن الثامن عشر قد تمايز بعضها عن بعض تمايزًا دقيقًا قبل روسو. كانت الطبيعة تحظى بحب
متحمس، لكن بدأ المرء يدخل في صورة «الطبيعة الجميلة» جميع سمات العرف. وكان ديدرو أول

من تجراً على زعزعة هذا العرف في فرنسا، إذ ظهر في كتاباته شغف ثوري جديد، لكنه في أعماله المباشرة بوصفه ناقدًا وكاتبًا، خصوصًا في مسرحياته الشعرية، لم يجرؤ حتى هو على التنصل من القيود. وكان لسينغ في عمله فن التأليف المسرحي الهامبورغي (*Hamburgische Dramaturgie*)، أول من خطا الخطوة الحاسمة واستخلص النتيجة النهائية. فهو يفضح الخلط غير المحتمل والمسؤول في الدراما ونظرية الدراما الفرنسيين، بين مطالب «العقل» الجمالي المحض والمطالب التقليدية، المقيدة زمنياً أو المرتبطة بزمانها فحسب. وطبق الفصل

بصرامة وبلا هوادة؛ فهو يعزل من دائرة أحكام المذهب الكلاسيكي الجمالية كل ما لا يدين بوجوده إلى الحقيقة والطبيعة وإنما إلى الوهم، وما تفخر به حقب فردية، مهما كانت رائعة فعلاً. ذلك أن الوجود الوهمي هذا لا يمكنه أن ينتج أشكالاً فنية فعلية أو شخصيات درامية حقيقية، فهذا الإبداع متاح حصراً للعصا العبقريّة الشعرية السحرية، وليس لقواعد لياقة مدرسة شعرية: «[...] حين تجعل الأبهة وآداب السلوك من البشر آلات، فإن مهمة الشاعر أن يعيد هذه الآلات إلى بشر من جديد»⁽⁴⁵⁴⁾.

كان علم جمال القرن الثامن عشر هو بالطبع ما مهد الطريق هنا حتى أدق التفصيلات أمام لسينغ. وكان لا بد للخلط الظاهر هنا تحديداً بين المقاييس الاجتماعية والجمالية، الذي اقترفته نظرية المذهب الكلاسيكي، من أن يفضي تلقائياً إلى نوع من المصير التاريخي المشترك لكليهما. وفي اللحظة التي أخذت المعايير الاجتماعية تبدو عاجزة عن مقاومة النقد المتزايد باستمرار، وحين بدأت مواطن الضعف والشك في الظهور، اضطرت أخيراً إلى إرخاء قبضتها، إلى أن انحلت تماماً في نهاية المطاف. ونتيجة هذا التراخي ثم الانحلال اللذين كانا حدثاً تاريخياً ملموساً طاول علم الجمال نفسه ومثله مباشرة، أصبح الارتباط بين الفن و«روح العصر» واضحاً لعلم الجمال. كانت شعرية بوالو، مثلما اتضح سابقاً، عميقة التأثير بروح عصره ومشبعة بها، بيد أن هذه الحقيقة الماثلة هنا لم تتمكن من أن تحقق لنفسها اعترافاً وتمثيلاً في النظرية في حد ذاتها. كانت القواعد التي قدمها بوالو تهدف، من حيث مقصدها ونزعتها المنهجية، إلى أن تكون قواعد عامة أبدية صارمة. فقد كان يرى أن اللاعقلانية وحدها، وليس العقل، هي ما له «تاريخ»، أما العقل فيظل دائماً ما كانه منذ البدء وحتى نهاية الأزمان. غير أن مقدمة علم الجمال الكلاسيكي المنطقية هذه باتت في الوقت ذاته متقلقة، هي والنتائج التي توصلت إليها. فمع ظهور أفكار علمية وفلسفية جديدة، ومطالب سياسية واجتماعية جديدة، حدث تحول في المقاييس الجمالية. فقد أخذ العصر الجديد يطالب بمزيد من الحيوية والثقة بالنفس بفن جديد، إذ عارض ديدرو شغف الدراما الفرنسية الكلاسيكية وعبادتها الأبطال عبر موقف اجتماعي جمالي جديد: من هذا المنطلق، طالب بجنس شعري جديد، ودافع عن الحق بـ «التراجيديا المحلية» (*tragédie domestique*). وكان النقد الجمالي في القرن الثامن عشر مستعداً لاستيعاب مثل هذه التجارب والاعتراف بها نظرياً وتفسيراها. وسبق لدوبو أن سلك

هذا الطريق في كتابه تأملات نقدية في الشعر والرسم *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*، إذ كان واحدًا من أوائل الذين لاحظوا تطور الفنون المختلفة، واهتموا به وتبعوا أسبابه. ومن بين هذه الأسباب، لم يقصر اهتمامه على الأسباب العقلية فحسب، بل طاول الأسباب الطبيعية الخالصة، أي الجغرافية والمناخية. فإلى جانب «الأسباب الأخلاقية»، أفسح لتأثير «الأسباب المادية» مجالًا واسعًا. وهكذا، توقع في مجال علم الجمال الخالص وجهة النظر الأساسية التي قدمها مونتسكيو لاحقًا في نظرية علم الاجتماع والسياسة. لا يمكن أي مكان وأي زمان إنتاج الفن ذاته: «ليست أي أرض تنتج جميع الثمار»⁽⁴⁵⁵⁾ (Non omnis fert omnia tellus). وبهذه النظرة جرى التخلي عن صلابة النموذج الكلاسيكي، وبات المطلوب الآن نظرية تتلاءم وتنوع الظواهر الجمالية وقابليتها للتغير، وثبتت أنها نظير داخلي لها: بات التوجه الآن ينتقل من الشكلي المجرد إلى معرفة الشكل الحقيقي للعمل الفني الذي لا يمكن استمداده، مثلما تبيّن دومًا، من الوجود المجرد للعمل الفني، وإنما من النظرية الماثلة مباشرة في خضم عملية الخلق الفني والتي تحاول إعادة إنتاج هذه العملية في الأفكار.

ثالثًا: مشكلة الذوق والتحول نحو الذاتية⁽⁴⁵⁶⁾

إن التحول الداخلي الذي أفضى في علم الجمال، من زاوية النظر المنهجية، إلى تجاوز هيمنة النظرية الكلاسيكية، مشابه تمامًا لذلك التحول الذي حدث في فكر علم الطبيعة لدى الانتقال من ديكارت إلى نيوتن. فقد جرى في هذا الحقل، مثلما في ذلك، اتباع الهدف نفسه بطرائق ووسائل غاية في الاختلاف، وتمثل ذلك في الاعتناق من السيادة غير المشروطة للاستنباط، بيد أن الأمر لم يكن متعلقًا بالوقوف ضد الاستنباط في ذاته، وإنما بإفساح مجال إلى جانبه للحقائق والظواهر والملاحظة المباشرة. هنا، لم يتنازل المرء في أي حال عن المعالجة المبدئية والتعليل، لكن توجهت المحاولة إلى تشكيل المبادئ وفقًا للظواهر، بدلًا من إخضاع الظواهر لمبادئ قائمة ذات صلاحية مسبقة. وكان منهج التفسير والاستدلال يمضي هنا أيضًا على نحو متزايد باتجاه الوصف الخالص⁽⁴⁵⁷⁾. لكن هذا الوصف لم يبدأ بالأعمال الفنية مباشرة، وإنما حاول أولاً توصيف طبيعة المفهوم الجمالي وتأكيده. ولم يتوجه السؤال أساسًا نحو الأجناس الفنية، بل إلى السلوك الفني، أي إلى الانطباع الذي يتركه العمل الفني في المشاهد، والحكم الذي يحاول هذا المشاهد التثبت منه، لنفسه وللآخرين، عن هذا العمل. وقد مجد اتجاه علم الجمال هذا أيضًا «الطبيعة» واعتبرها النموذج الذي ينبغي للفنان محاكاته واتباعه دائمًا. لكن حدث في مفهوم الطبيعة ذاته تحولٌ مميز في المعنى؛ إذ لم تعد طبيعة الأشياء تلك هي النجم الهادي الذي يقرر مسار الموضوعية الجمالية، بل حلت الطبيعة الإنسانية محلها، وهذه الطبيعة هي ما ينطلق منها أيضًا في أن علم النفس ونظرية المعرفة في جميع المجالات،

ويبحثان فيها عن المفتاح لمشكلاتها التي وعدت الميتافيزيقا بتقديم حلول لها، لكنها لم تف بذلك البتة. وإذا كان هذا النوع من المقاربة يسعى إلى إثبات نفسه في مكان ما، فإن هذا المكان هو حقل علم الجمال، لأنه - بالنظر إلى طبيعته - ظاهرة إنسانية بحت. من هنا، كما يبدو، فإن أي نوع من «التعاليم» محكوم بالإخفاق مسبقاً؛ فلا يمكن وجود أي حل منطقي أو ميتافيزيقي، وإنما حل أنثروبولوجي صارم فحسب. لقد أصبح علم النفس وعلم الجمال مرتبطين في حلف وثيق، حتى بدا الزمن طويل كأنها اندجما معاً؛ لم يكن الانتقال من المقاربة السيكولوجية إلى المقاربة المتعالية التي حل بها كانط أخيراً هذا الحلف، بمثل هذه الصعوبة إطلاقاً، مثلما كان في مجال المشكلات الجمالية الأساسية.

لم يكن الفكر السيكولوجي في رؤيته أن أصل الجميل وأساسه ينطلقان بطبيعة الحال من الطبيعة الإنسانية، يعترم إطلاقاً إفساح المجال أمام نسبية غير محدودة، مثلما لم يكن يريد رفع الذات الفردية إلى قاض مطلق الصلاحية في الأعمال الفنية. كان يرى أيضاً في الذوق نوعاً من «حب العمل للمصلحة العامة» (Gemeinsinn)، وأن طبيعة هذا النوع من الفطرة السليمة وإمكانه يمثلان النقطة الأساس التي تقوم عليها مقاربتة. وإذا كانت أشكال المعايير الجمالية القائمة حتى الآن قد رُفضت، فذلك لا يعني بتاتا التخلي عن أي نوع من القواعد، لأن ذلك يعني ببساطة ترك الجمالي عرضة للصدفة والتعسف. وتجنب هذا التعسف واكتشاف قانونية خاصة بالوعي الجمالي كانا هنا بالأحرى هدف علم الجمال. وقد صاغ ديدرو هذه النزعة الأساسية في كلمات دقيقة ونفاذة في مقدمة مقالة في الرسم. إذا كان الذوق شأناً من شؤون المزاج فحسب، فمن أين تأتي إذن هذه المشاعر اللذيذة التي تصعد فجأة بلا إرادة وبقوة من أعماق روحنا، ومن أين تأتي تلك العواطف التي تهمز ذاتنا بأسرها، وتوسع وجودنا أو تقلصه، وتنتزع من عيوننا دموع الفرح أو الألم؟ لا يمكن تفسير مثل هذه المظاهر التي يختبرها كل شخص داخل ذاته من طريق نظريات مفاهيمية، مثلما لا يمكن زعزعتها بحجج متشككة. «اغرب أيها السفسطائي!» (Apage, Sophista!)، صاح ديدرو، «إنك لن تقنع قلبي أبداً بأنه على خطأ حين يخفق، أو صدري بأنه مخطئ إذا ما احتلج»⁽⁴⁵⁸⁾.

هكذا، يضيّق الاتجاه الجديد من المقاربة، إلى حد بعيد، المطلب العقلاني في الحكم على الذوق أو يسقطه تماماً، لكن مطلب الشمول لم يتنازل عنه إطلاقاً. غير أن ما أصبح الآن عرضة للسؤال هو التحديد الأكثر دقة لهذا الشمول والطريقة التي يمكن أن تؤكد صلاحيته؛ إذ أثبت الاستنباط البحث والبرهنة المجردة أنها عاجزان هنا، فصحة الذوق لا يمكن برهنتها بالطريقة الموجزة ذاتها كما في الاستنتاج المنطقي أو الرياضي. هنا يجب على الأرجح استدعاء قوى أخرى؛ يجب المجازفة، مثلما يمكن القول، برهان سيكولوجي آخر. وقد شقت هذه القناعة، حتى في إطار النظرية الكلاسيكية، طريقاً لها على نحو تدريجي. لا يفصل مقالة بوهور (Bouhours) طريقة التفكير السليم في أعمال العقل (1687) (*La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*) زمناً عن كتاب

بوالو فن الشعر سوى عقد وثيق، وكانت تسعى فعلاً إلى إكمال عمل بوالو وليس إلى إطاحة افتراضاته الأساسية. حاول هذا العمل، كما يتضح من عنوانه، تقديم «مذهب تفكير» جمالي يكون رديفًا لكتاب فن التفكير (*Art de penser*) الذي أصدرته مدرسة «بور رويال» (Port Royal). لكن شكل التفكير والتقويم الجمالين صار يختلف اختلافًا أكثر وضوحًا ودقة عن شكل الاستنتاج «الاستدلالي»؛ ففي هذا الأخير كان الهدف الأعلى الذي يمكن الفكرة أن تطمح إليه، الدقة والوضوح. إن أي مفهوم مستخدم ينبغي أن يكون معرفًا تعريفًا صارمًا، وأن يكون تحديده تامًا في ملاحظه كلها، وينبغي الالتزام بالمعنى الناجم عن هذا التحديد الصارم طوال سلسلة متواصلة من خطوات التفكير الفردية. إن كل ما هو براق لكنه مبهم وملتبس يعني موت المفهوم المنطقي - الرياضي، الذي لا يكتسب معناه وقيمته الحقيقيين إلا من الدقة التي كلما كانت أكثر كمالًا، ازدادت فرصة تحقيقه هذا المثال في ذاته. أما في علم الجمال، فينطبق على العكس من ذلك معيار آخر. وهنا تتجلى بسهولة سلسلة كاملة من الظواهر الفردية الماثلة بشكل مفتوح والمتاحة للملاحظة غير المتحيزة، وعلى الرغم من ذلك فهي بعيدة البعد كله عن كل دقة، بل إن مطلب الدقة هذا يؤدي إلى إلغائها وتدميرها؛ فالفكرة الجمالية لا تكتسب قيمتها وجاذبيتها من دقتها ووضوحها، بل من ثراء العلاقات التي تشتمل عليها في ذاتها، وهي جاذبية لا تضيق إذا لم يكن في الإمكان الإحاطة بها تمامًا وتحليل تنوعها إلى عناصره الجزئية. إن أهميتها الجمالية لا تتضاءل إطلاقًا نتيجة المشاعر المتباينة، بل المتضاربة، التي تحملها في ذاتها هذه الفكرة الجمالية، أو نتيجة الطريقة التي تتألق فيها بألوان متنوعة، أو نتيجة ما فيها من تقلب وتذبذب، بل إنها في كثير من الأحوال لا تتكون إلا بفضل هذه الملامح جميعها. ومثلما ميّز باسكال «الروح الخفية» من «الروح الهندسية»، ومثلما جعلها تقفان في تناقض حاد، هكذا يضع بوهور روح الرقة (*Feinheit*) والحساسية الصافية (*Feinfühligkeit*) وروح الرهافة (*délicatesse*) في مقابل روح «الصحة» (*Richtigkeit*) التي رفعها بوالو إلى مرتبة مبدأ الفن. إن ما يسمى «رهافة» يبدو كأنه عضو جديد لا يسعى، كما في الفكر الرياضي، إلى توحيد المفاهيم وتحقيق استقرارها وثباتها، وإنما على العكس من ذلك، يعبر عن نفسه في خفة الفكر ومرونته، وفي القدرة على استيعاب الظلال الدقيقة التي هي أول ما يمنح الفكرة لونها الجمالي الخاص. وقد يبدو هذا غريبًا وصادمًا جدًا من الوهلة الأولى، إذ يمكن القول، على الرغم من ذلك، إنه إلى جانب مثال الصحة والدقة الجمالي هناك مثال آخر مناقض هو مثال عدم الدقة. كان المذهب الكلاسيكي الصارم يعدّ كل ما هو غير دقيق غير حقيقي في حد ذاته ويرفضه بناء على ذلك. لكن «العقل» الجمالي، مثلما يؤكد بوهور، ليس مقيدًا بهذه الحدود من «الوضوح والحلاء»، وهو لا يشعر فحسب بالمتعة بمقدار معين من عدم الدقة، وإنما يطلب ذلك أيضًا؛ فالخيال الجمالي لا يتوقد ولا يتطور إلا نتيجة الأفكار غير المحددة تحديدًا نهائيًا أو غير الناجزة تمامًا. لا يتعلق الأمر هنا بالمحتوى المجرد للتفكير وحقيقته الموضوعية، وإنما بعملية التفكير وبالدقة، والخفة والسرعة التي تحدث فيها هذه العملية. فالأمر الحاسم هنا ليس النتيجة، وإنما الطريقة التي تؤدي إليها.

وتغدو الفكرة أكثر قيمة من الناحية الجمالية كلما كانت عملية نشوئها، أي ظهورها المفاجئ أو تشكلها غير المتوقع، مرئية. وإذا كان المنطق يتطلب الاستمرارية، فإن علم الجمال يطلب المفاجأة. ففي حين يضع المنطق من ناحية جميع المقدمات اللازمة وجميع المراحل التي تؤدي إلى فكرة من الأفكار ويتابعها بتعديلاتها كلها، يصل الفن من ناحية أخرى بطريقة فجائية دائماً إلى المصدر الذي ينهل منه. إن «الاستقامة» (Geradlinigkeit) الصارمة التي تَمسك بها التفكير في علم الجمال الكلاسيكي وأقامها معياراً له ما عادت كافية هنا، فالخط المستقيم هو أقصر طريق بين نقطتين من ناحية هندسية، لكن ليس بالمعنى الفني. يسعى علم الجمال الذي يقوم على مبدأ الرهافة عند بوهور إلى تعليم الطرق الالتفافية غير المباشرة، والدفاع عن صحتها وراثتها. إن أي فكرة جمالية ذات قيمة هي التي تستخدم هذا الفن على الدوام، والذي بفضل قوته وحدها تتمكن من بلوغ هدفها: هدف مفاجأة العقل ومنحه عبر هذه المفاجأة نبضاً وزخماً جديدين. يعتمد بعض الأجناس الشعرية مثل الإبيغرام على سبيل المثال، على هذا الشرط كلياً ويلتزم به، فالإبيغرام لا يكتسب إطلاقاً مبرره بالمعنى الجمالي من حقيقته وحدها، فذلك لا يجعل منه سوى جملة تعليمية تنقصها الحياة الفنية والتألق الفني، وهو لا يكتسب هذه الحياة وهذا التألق من قوة الحقيقة وإنما من قوة الزيف (Falschheit). «تكون الأفكار تافهة أحياناً لأنها حقيقة [...]»⁽⁴⁵⁹⁾. ولا يمكن تجنب خطر التفاهة الجمالية هذه إلا عبر طريقة تقديم الفكرة والثوب الذي تلبسه، من طريق تحول مفاجئ ما في التعبير. إن هذا، وليس مضمون الفكرة بذاتها، هو ما يغدو الآن أكثر فأكثر مركز الثقل الحقيقي. وإذا نظرنا إلى الأمر في هذا السياق، فلن يبدو مفاجئاً أو متناقضاً أن بوهور لا يطالب لكل ما له قيمة فنية بالحقيقة فحسب، بل وعلى نحو خاص بمزيج من الزيف، ولهذا السبب بالذات نجده يدافع عن «الغامض» (équivoque)، عن الملتبس الذي يرتبط فيه الحقيقي بالزائف ويمتزجان في شكل من أشكال الوحدة⁽⁴⁶⁰⁾. وبالتعبير عن هذا «الزائف»، تسنى لبوهور الذي كان لا يزال يتحدث لغة المذهب الكلاسيكي، نفس قيود مفاهيم الحقيقة والواقع الكلاسيكية، ليرتفع بحرية إلى مجال «الخيال الفني». إن الجمالي في ذاته لا ينشأ ولا يزدهر في الضوء الصافي عديم اللون للفكر، فهو يسعى إلى نقيض له، وإلى توزيع صحيح للضوء والظل. كلاهما هنا يتمتع بالأهمية ذاتها؛ فالفن لا يسعى إلى أن يكون واقعاً موضوعياً ثانياً مائلاً إلى جوار عالم الطبيعة، لكنه يسعى إلى بناء هذا العالم الموضوعي في صور والقبض عليه فيها. وبناء عليه، فإن مثال «الكفاية» الخالص، أي مثال المساواة بين الشيء والفكر (adaequatio rei et intellectus)، غير قابل للتحقق في الفن مثلما يتحقق في العلم. وقد تشبث علم الجمال الكلاسيكي بمثال الكفاية هذا، وأفضى به ذلك إلى وضع النبرة القيمية الحاسمة على «الطبيعي» و«الصحيح». إن التصوير يكون أكثر كمالاً كلما تسنى له أكثر أن يعيد إنتاج الموضوع ذاته وأن يعكسه، من دون ما يعلق به من كدر وتكسير مرتبطين بطبيعة الموضوع. إلا أن هذا المعيار أخذ يتغير الآن؛ فالنبرة ما عادت مركزة على القرب من الموضوع، بل

على البعد منه، أي ليس على ما يجعل الفن شبيهاً بالطبيعة، وإنما على الطريقة الخاصة في وسائل التعبير والتصوير. جرى الاعتراف صراحة بعدم أهلية هذه الوسائل بالمعنى المنطقي، وبشخصيتها المباشرة والمجازية المجردة، إلا أن تقويمها لم يتغير جراء ذلك. لم يعد يُحكّم على الصورة التي ينتجها الفن بأنها غير حقيقية، كونها لا تشبه الموضوع بتاتاً ولا تتطابق معه، فهي تحتوي على حقيقتها المؤسسة فيها والمحايثة لها: «المُتخَيَّل ليس زائفاً، والمجاز يمتلك حقيقته، وكذلك الخيال»⁽⁴⁶¹⁾.

لكن هذا الموضوع الجديد الذي قدمه بوهور في كتابه، لم يصل إلى تطويره الكامل إلا على يد دوبو، وما بقي مجرد مخطط عام لدى بوهور، أصبح عند دوبو فكرة منهجية أساسية جرى بحثها من جميع جوانبها في كتابه تأملات نقدية في الشعر والرسم. إن الظواهر التي اكتشفها بوهور بشكل ما في المحيط الخارجي لعلم الجمال، تقدم الآن إلى مركز النظرية الجمالية؛ فالأمر ما عاد الآن متعلقاً بإفصاح المجال للخيال والشعور إلى جانب قوى العقل، وإنما بإثبات أنها يشكلان القوى الأساسية وتأكيد ذلك. وحين يطلق على عمل دوبو أنه «أول علم جمال خاص بالعاطفة»⁽⁴⁶²⁾ (Sentimentalism)، فذلك يصح بالطبع مع تحفظ تاريخي؛ إذ لم توجد عنده قط أي ملامح «عاطفية» حقيقية مثلما ظهرت لاحقاً في حقبة «الحساسية» (Empfindsamkeit)، فإن ما أطلق عليه «عاطفة» لم يكن يعني أي استغراق للأنا في ذاتها أو تحوُّلاً «ذاتياً» بهذا المعنى. صحيح أنه لم يعد ينطلق من تأمل العمل الفني وتحليله فحسب، وإنما أدرك أيضاً على نحو خاص التأثير الذي يمارسه هذا العمل الفني، وحاول من خلال ذلك تحديد الطبيعة الحقيقية للفن. لكن في تحليل الانطباع الجمالي هذا، يقف الذات والموضوع متقابلين بوصفهما عاملين متساويين في ضرورتها وفي حقها. ولا يمكن تحديد الطبيعة الأكثر دقة لهذه العلاقة السببية والحصة التي تمتلكها «الذات» و«الموضوع» فيها مسبقاً، من طريق اعتبارات تجريدية؛ فذلك ممكن من خلال التجربة وحدها، وتالياً فإن دوبو يجعل أول مرة من التأمل الذاتي وبكل وضوح، المبدأ الخاص لعلم الجمال، ويدافع عنه أمام جميع المناهج المنطقية البحتة الأخرى بوصفه المصدر الحقيقي لأي معرفة أكيدة. ولا يمكن معرفة طبيعة الجمالي انطلاقاً من مفاهيم مجردة، وليس أمام المنظر في هذا الحقل، في سبيل إيصال فهمه إلى الآخرين وإقناعهم به، سوى التوجه إلى تجاربهم الداخلية الخاصة. لا يمكن الاستعاضة عن الانطباع المباشر الذي ينبغي لبناء المفاهيم الجمالية الارتكاز عليه والرجوع إليه باستمرار، بأي استنباطات، مثلما لا يجوز لهذه أن تصد هذا الانطباع أو تمنعه. «[...] ينبغي لي ألا أمل بتلقي المديح»، هكذا قال دوبو في مقدمة عمله، «إذا لم أنجح في كتابي بجعل القارئ على بيّنة مما يدور في نفسه، وباختصار بالميول الأكثر حميمية في فؤاده، فلن يتوانى المرء عن أن يطوِّح بعيداً بالمرأة التي لا يتعرف إلى نفسه فيها، لأنها لا يمكن التعويل عليها»⁽⁴⁶³⁾. وهكذا، لا يتقدم علم الجمال الآن أمام الفنان حاملاً كتاب قوانين في يده، كما أنه لا يريد أن يقدم للمشاهد معايير ثابتة ذات صلاحية عامة، سوى أن يكون المرأة التي يرى كلاهما فيها نفسيهما، ويتعرفان ثانية إلى

تجاربهما وخبراتها الأساسية. كما أنه لا يمكن التربية بأسرها وكلّ شحذ للحكم الجمالي أن يتكونا من أي شيء آخر سوى رؤية المرء هذه الخبرات وهذه الانطباعات الأصلية بوضوح يزداد باستمرار، وتعلّمه تمييزها من مكونات الإدراك التعسفية العارضة. وينبغي رفض أي مذهب أو اعتبار يتعلق بالمفاهيم الجمالية إذا لم يخدم هذا الهدف، وكل من لا يحافظ على النزاهة الخالصة للانطباع ويعزز ثقتنا به، يخطئ الهدف الجوهري الذي ينبغي أن يقدمه علم الجمال. لا يمكن تعلم الذوق في معناه الحقيقي، مثلما لا يمكن تشكيله أو تعزيزه من طريق التأمّلات النظرية المجردة؛ فالإدراك الحسي غير مؤهل لمثل هذا التلقين كما أنه ليس في حاجة إليه. «إن خلجات الفؤاد تنبثق من الفؤاد نفسه في حركة تسبق كل تأمل [...] فقلوبنا مخلوقة ومهيأة لهذا الهدف، وتاليًا فإن فعلها يسبق جميع الاستنتاجات (raisonnements)، مثلما يحدث في إدراك الحواس حينما يسبق فعل العين والأذن إحساسها. كما أن وجود أناس ولدوا من دون هذه المشاعر أكثر ندرة من الذين ولدوا عميانيًا، غير أنه لا يمكن منح مثل هذه الأحاسيس لمن لا يمتلكونها، مثلما لا يمكن زرع أعين مبصرة في وجوه أولئك [...] والمرء يبكي في أثناء مشاهدته مأساة من دون أن يناقش مسبقًا إن كان الموضوع الذي يعرضه الشاعر يمتلك في ذاته القوة ليكون قادرًا على التأثير، أو إن كان يحاكي الواقع بطريقة صائبة، فشعورنا يخبرنا أن نحكم على ذلك قبل التفكير في ضرورة التحقق من الأمر [...]». إذا تمثلت الجدارة الأساس التي تتمتع بها إحدى القصائد أو إحدى اللوحات في اتباعها القواعد الموضوعية مسبقًا، والمدونة كتابيًا، فسوف يكون النقاش والتحليل أفضل طريقة للحكم عليها. لكن الجدارة العليا لقصيدة أو لوحة هي أن تنال إعجابنا [...] وبفضل هذا الشعور الداخلي، ومن غير أي معرفة بالقواعد، يدرك جميع الناس إن كان العمل الفني يحقق هذا الهدف أم لا [...]»⁽⁴⁶⁴⁾.

ومع عدم تصنيف الذوق ضمن العمليات المنطقية من الاستنتاج والاستدلال وإلى جانبها، وإدراجه مباشرة على قدم المساواة مع أفعال الإدراك المرتبطة بالإبصار والسمع، والتذوق والشم، أصبح الطريق الذي كان على هيوم اتباعه تمامًا حتى نهايته، واضحًا. لا تتعلق فلسفة هيوم صراحة بالجمالي بمقدار ما تتعلق بالمشكلات الفلسفية الإيستمولوجية والسيكولوجية، والأخلاقية والدينية. مع ذلك، احتلت فلسفته موقعًا مهمًا في حقل علم الجمال أيضًا، وظلّت هنا أيضًا إنجازًا أصيلًا تمامًا من وجهة النظر المنهجية الخالصة. وفي نظره، فإن جبهة القتال التي كانت قائمة حتى الآن قد تأجلت. وكان الزعماء الروحيون لـ «جماليات الشعور» (Gefühlsästhetik) ما زالوا يريدون الدفاع على نحو نشط عن فريدة الشعور وتأكيد فوريته، لكنهم لم يتمكنوا قط من الذهاب بعيدًا هنا إلى مهاجمة «الاستدلال» في ذاته، أو التشكك في «العقل» من حيث وظيفته الأساس الخاصة. فقد سعوا فحسب إلى الفصل بين قوى العقل وليس إلى التشكيك فيه أو إضعافه، فالعقل بوصفه قوة التفكير والاستنتاج المنطقيين، وبوصفه قوة الاستدلال السببي الذي تستند إليه معرفتنا للواقع

بأسرها، ظل في مكانة لا ينازعه عليها شيء. لكن هنا بالذات أيضًا، خطأ هيوم خطوة أخرى حاسمة تمامًا؛ إذ تجرأ على نقل القتال إلى المنطقة الخاصة بالخصم، حيث كان يريد إظهار أن ما كانت العقلانية ترى فيه حتى الآن مفخرتها وقوتها الحقيقية يمثل في الحقيقة النقطة الأضعف في موقفها؛ فهنا لم يعد الشعور مضطربًا إلى تبرير نفسه أمام محكمة العقل، بل على العكس تمامًا، استدعي العقل إلى منتدى الإحساس، أي «الانطباع» المحض، كي يُساءل أمامه عن صحة ادعاءاته. وذهب الحكم إلى أن السلطة بكاملها التي يدعي العقل المحض حقًا فيها، مجافية للحق والطبيعة، وهي ببساطة سلطة مغتصبة. لم يفقد العقل موقع السلطة السيادي فحسب، وإنما كان عليه أيضًا حتى في حقله الخاص، أي في مجال المعرفة، التخلي عن دوره القيادي والتنازل عنه للخيال. وبهذا، جرى تبادل للأدوار في النزاع على أساس علم الجمال. ففي حين كان على الخيال أن يكافح سابقًا في سبيل الاعتراف والمساواة، أعلن الآن أنه القوة الأساس للنفس، والقائد والسيد الذي ينبغي لقوى النفس الأخرى الانصياع له. دخلت الاستنتاجات المتضمنة هنا، والمتعلقة ببنية علم الجمال أو «فلسفة الجميل»، مباشرة وبشكل واضح في مقالة هيوم التي تحمل عنوان في معيار الذوق (*Of the Standard of Taste*). صحيح أيضًا أنه كان على علم الجمال الاستسلام للشك إذا كان يُفهم من هذا الأخير التخلي عن المعايير الضرورية العامة الصالحة لكل زمان، وعن الموضوعات الحكمية كلها. ليس ثمة مجال يكون فيه دحض المطلب المتعلق بمعيار للحقيقة والضرورة أسهل من دحضه في نطاق علم الجمال، فالتجربة تخبرنا أن لا وجود لجدول ثابت للقيم الجمالية، وأن مثل هذا الجدول لم يكن موجودًا قط، لأن المقياس الذي نتخذه أساسًا للحكم على الجميل يتغير من حقبة إلى أخرى، ومن فرد إلى آخر. وسوف تكون بداية عبثية إذا اخترنا رأيًا واحدًا من نهر الآراء وفيضها هذا وجعلناه نموذجًا نمهره بخاتم الحقيقة والصلاحية. من جهة ثانية، لا يتضمن الاعتراف بتنوع أحكام الذوق ونسبيتها الأخطار نفسها تجاه علم الجمال التي يبدو أن المنطق والعلم العقلي يشتملان عليها، لأن هذين الأخيرين لا يريدان، كما أنها لا يستطيعان، التنازل عن أي مقياس موضوعي مشتق من طبيعة الأشياء. فهما يتطلبان معرفة الموضوع بذاته، في ماهيته الصرفة، ووصف خصائصه الأساسية، وهما يريان فقدان ثمارهما وهدفها الحقيقي، إذا ما نصب الشك الحواجز أمامهما، تلك الحواجز التي تتعرض لها كل محاولة ماثلة مرة واحدة وإلى الأبد. إن مذهب الشك في حقل العلوم العقلية هو تاليًا مبدأ سلبي هدام تمامًا. لكن هذا الحال يتغير فور انتقالنا إلى ميدان الشعور وميدان الأحكام القيمية الخالصة، لأن كل حكم قيمي يرى ذاته صحيحًا لا يريد أن يكون مرتبطًا بـ «الشيء ذاته» وطبيعته المطلقة فحسب، وإنما هو محض تعبير عن علاقة محددة نشعر أنها تقوم بين الموضوع وبيننا نحن أنفسنا، بوصفنا الذات التي نشعر ونحس ونحكم. ويمكن هذه العلاقة أن تكون «صحيحة» في كل حالة فردية، من غير أن تكون هي ذاتها تمامًا في كل مرة، لأن طبيعة العلاقة، والحقيقة تاليًا، لا تتعلق البتة بأحد طرفي العلاقة اللذين يرتبط أحدهما بالآخر من خلالها، وإنما تنتج أولًا من الطريقة التي يحدد بها أحدهما الآخر على نحو متبادل. إن الذات التي

تقوم وترغب ليست شيئاً من خارج موضوع التقويم ومعناه، بل هي جزء محدد للمحتوى ومكوّن للمعنى. وحين ندرك ذلك، سوف نتج من هذا الإدراك أولية وأفضلية للحكم الجمالي على الحكم المنطقي. ولا تُعزى هذه الأفضلية إلى قدرتها على إنجاز أكثر مما يستطيع الحكم المنطقي إنجازه، بل إلى كونها أقل تطلباً. ففي معارضتها كل تعميم خاطئ، وفي حقيقة أنها حين تصدر حكماً عن الموضوع فهي لا تقصده في ذاته، وإنما تقصد فحسب علاقتنا بهذا الموضوع، تغدو قادرة على الوصول إلى تلك «الملاءمة» (Angemessenheit)، أي إلى تلك الكفاية للموضوع التي يسعى إليها العلم. لا يمكن مطلقاً للذات الفردية ادعاء أنها قاضٍ على الأشياء، لكنها القاضي الوحيد الممكن والمختص في إصدار الحكم عن حالاتها الخاصة. ولا يسعى الحكم الجمالي، إذا ما نُظر إليه في حقيقته، إلا إلى التعبير عن هذه الحالات بالذات فحسب، ولذلك فإنه يستطيع الوصول بعيداً، لأنه تحديداً لا يطلب الكثير. إن العقل عرضة للخطأ، لأن مقياسه لا يكمن فيه نفسه فحسب، بل هو موجود في طبيعة الأشياء التي يقصدها ويسعى إلى أن «يلتقيها» بطريقة ما. لكن الشعور غير مستبعد عن هذا الزيف، فهو كذلك يشتمل على محتواه ومقياسه في ذاته وليس خارجه. «جميع العواطف صحيحة، لأن العاطفة لا تحيل إلى أي شيء خارج ذاتها، وهي حقيقية دائماً حيثما كان هناك إنسان يعيها، في حين أن جميع تحدييدات العقل غير صحيحة، لأن مرجعيتها تكمن في شيء خارج ذاتها، أي في الحقيقة الفعلية التي هي غير مطابقة للمعيار دائماً». ومن بين آلاف الأحكام المختلفة في شأن حقيقة موضوعية واحدة، هناك حكم واحد فقط صحيح وحقيقي، والصعوبة الوحيدة ليست سوى في العثور عليه وتأكيدده. في المقابل، فإن من الممكن وجود ألف شعور وألف تقويم مختلف في شأن الموضوع ذاته، ومن الممكن أن تكون كلها صائبة، فالشعور لا يهدف إلى إدراك شيء موضوعي ووصفه، بل إلى التعبير فقط عن ملاءمة معينة، عن «مطابقة» أو «علاقة» بين الموضوع وأدوات عقولنا وقدراتها. وبناء عليه، فإن في وسعنا الحكم على الجمال بنوع من «الموضوعية»، لأنه أمر ذاتي تماماً، ولأنه ليس شيئاً وإنما حالة في داخلنا نحن أنفسنا. «ليس الجمال خاصة في الأشياء ذاتها، وإنما هو موجود حصراً في العقل الذي يتأمله، وكل عقل يميّز جمالاً مختلفاً» (465).

هكذا يبدو من البديهي أنه تم استتصال بقايا الصلاحية العامة من الحكم الجمالي، لكن إذا كان هيوم يتخلل هنا، مثلها في المجال المنطقي البحت، عن كل عمومية نظرية، فذلك لا يعني إطلاقاً تخليه أيضاً عن كل عمومية عملية. في أي حال، ينبغي من ناحية مفاهيمية بحثه تبيّن أن الشعور والحكم الجماليين لا يمتلكان في قولهما شيئاً عن طبيعة الموضوع، الصلاحية إلا في ما يتعلق بهذا الموضوع وداخل محيطه فحسب. وحتى حين يكون من غير الممكن كذلك الحديث هنا عن مساواة حقيقية، أو تطابق حقيقي بالمعنى المنطقي للكلمة، فإن هناك تطابقاً تجريبياً، لكن ما يمنع ذلك هو أن الاختلافات القائمة باستمرار التي لا يمكن تجنبها في حكم الشعور تخرج عن كل معيار.

وليس مثل هذا المعيار متاحًا لنا مسبقًا من خلال «طبيعة» الجميل، لكنه موجود بالمعنى الواقعي الخالص في طبيعة الإنسان. وهذه الطبيعة هي ما يحول دون أن تتضخم هذه الاختلافات إلى ما لا نهاية، بل تبقىها ضمن تلك الحدود التي وضعتها الإنسانية نفسها، لكن ليس بوصف هذه الحدود مفهومًا منطقيًا كونيًا أو مثاليًا أخلاقيًا أو جماليًا، وإنما بوصفها نوعًا بيولوجيًا. وإذا كان كل فرد مختلفًا عن غيره من الأفراد، فهو يتفق مع آخرين، بغض النظر عن هذا الاختلاف، لأن للتنوع نفسه مدها المحدد وقانونه المحدد. وهنا ينتج توافق نسبي في الحكم الجمالي نستطيع النظر إليه دائمًا على أنه ظاهرة حقيقية خالصة. وفي حين أن من غير الممكن هنا إقامة معايير مطلقة، يتضح لنا من جهة أخرى وجود انتظام تجريبي، وإلى حد ما متوسط تجريبي أيضًا. إن الاختلاف يبقى، من الناحية التجريدية الحت، ممكنًا لكنه يغدو بلا معنى تحديداً. ومن يحاول المساواة بين عبقرية أوغليبي (Ogilby) وميلتون (Milton) وأسلوبها، وبين عبقرية بنيان (Bunyan) وأديسون (Addison) وأسلوبها، فلا يمكن دحضه بالطبع من خلال أسباب عقلية، لكن حكمه لن يكون أقل شذوذاً ممن يحاول مقارنة بركة بالمحيط، أو كومة خلد بمرتفع تينيريفا⁽⁴⁶⁶⁾ (Teneriffa). إن المساواة التي يدعيها الذوق بوصفه «حسًا سليماً»، لا يمكن تاليًا استنتاجها ولا البرهنة عليها، لكنها موجودة في الواقع وتمتلك من خلاله أساسًا فاعلاً أفضل على الإطلاق مما يمكن التخمين وحده تقديمه. لا بل يتبين، من وجهة النظر التجريبية الخالصة، أن المساواة الفعلية في الحكم تتكون في مجال الذوق على نحو أسرع وأكثر تأكيدًا مما في المجال العقلي، أي في مجال المعرفة الفلسفية المحض. أما النظم الفلسفية، فتسود عادة في زمانها الخاص، لكن بريقها سرعان ما يخبو إلى أن يحجبه تمامًا نجم بازغ جديد. وعلى العكس من ذلك، تصمد الأعمال الفنية الكلاسيكية العظيمة لاختبار الزمن بصورة أفضل وأكثر ثباتًا بكثير. ومهما بدت هذه الأعمال مرتبطة بعصورها الخاصة، وغير مفهومة إلا انطلاقًا من شروط عقلية خاصة، لا يضع ذلك حدودًا أمام تأثيرها، بل إنها تقيم الجسور عبر العصور، وتغدو الشواهد الأكيدة على بقاء مشاعر البشر وقدرتهم على الإحساس بالجمال مثلما هي دائمًا، حتى لو تغير تفكيرهم. إن الحقيقة الموضوعية المزعومة، المفترض وجودها في أعمال المفكرين القدماء، تلاشت في نظرنا، لكن السحر الذي يارسه علينا الشعر القديم لا يزال قائمًا، ولم يتقص شيء من القوة التي تؤثر فينا بوصفنا الذوات التي تشعر وتحس. «إن أرسطو وأفلاطون وأبيقور وديكارت ربما يستسلم أحدهم للآخر، لكن تارانس (Terence) وفرجيل حافظا على إمبراطورية لا تنازع في عقول البشر. وفقدت فلسفة شيشرون التجريدية رصيدها، غير أن قوة خطبه لا تزال محل إعجابنا»⁽⁴⁶⁷⁾.

هكذا، لم يُعترف إلا بحد أدنى من الصلاحية العامة [للمعايير] في علم الجمال، غير أن ذلك لم يحز تمامًا رضا المفكرين من ذوي العقلية التجريبية في القرن الثامن عشر. وإذا كان هؤلاء يعترفون بالتجربة مصدرًا للحكم الجمالي، فإنهم هكذا يتولون محاولة وضع التجربة على أرض أكثر صلابة

وإكسابها معنى «موضوعيًا» محددًا. لكن بذلك توجّل المشكلة فحسب، فالتأمل الآن لا يمكنه البقاء متوقّفًا عند الظواهر الجمالية في ذاتها وعند وصفها الصافي فحسب، بل عليه الرجوع إلى أصول هذه الظواهر، عليه أن يحاول إنشاء أساس لها في الواقع. وأين يمكن العثور على هذا الأساس أو تأسيسه على نحو أكثر رسوخًا من غرس الجمال في الغرضية (Zweckmäßigkeit) وإعلان أن الجمال ليس سوى تورية عن هذه الغرضية؟ وكان ديدرو هو من أعاد تأكيد هذا الموضوع بصلاحيته الكاملة في نظريته الجمالية؛ إذ كان الذوق في نظره ذاتيًا وموضوعيًا في آن، إنه ذاتي كونه لا يمتلك أي أساس آخر سوى الشعور الذاتي، وموضوعي لأن هذا الشعور هو نتيجة مئات مضاعفة من الخبرات الفردية وصدى لها. إن الذوق في حقيقته المجردة وفي حضوره المباشر الخالص، غير قابل لمزيد من التعريف أو التعليل، إنه «أنا لا أعرف ماذا» (je ne sais quoi)، لكن يمكن الحصول على معرفة غير مباشرة بهذا «الذي لا سبيل إلى معرفته»، حين نرجع هذا الحاضر إلى ماضيه. يدخل في كل حكم للذوق عدد غير محدود من الخبرات السابقة، فليس هناك احتمال لإرجاعه إلى افتراضات تخمينية، مثل «الغريزة» المجردة: فوجود «غريزة» للجميل ليست سوى خاصية خفية (qualitas occulta)، افتراض لا يحظى بقبول علم النفس، ولا بد من أن يثير أيضًا امتعاض العلم الطبيعي، كونه افتراضًا عميقًا غير مقبول. ويمكننا تجاوز هذين الخطرين من طريق إيجاد تفسير تجريبي بحث لهذه «الغريزة» المزعومة، إذا أوضحنا أنها منقولة ومتحولة أكثر مما هي ثابتة وأصلية. وفي اللحظة التي نفتح أعيننا للضوء نلتقي عددًا غير محدود من الانطباعات التي يرتبط كل منها بشعور أو بحكم محدد من القبول أو الرفض. وفي تراكم هذه المشاهدات والخبرات في ذاكرتنا، وفي انصهارها معًا حتى تتكثف في انطباع كلي جديد، ينجم ما ندعوه شعورًا تجاه الجميل. وهذا الشعور هو بالطبع «غير عقلائي» في هذا المعنى؛ إذ تختفي في تجربة الجميل الذكري المرتبطة بالخبرات السابقة، أما الحالة الراهنة لهذه الخبرات فلا يمكنها تاليًا تقديم أي معرفة عن نشوئها، وعن أصلها التطوري⁽⁴⁶⁸⁾. وإذا كان هذا الأصل، وفقًا لديدرو، ظاهرة غير قابلة للإثبات مباشرة، فإنه في الأقلّ مسلّمة مشتقة من المقدمات العامة للتجريبية. «ما هو الذوق إذا؟ إنه براعة تكتسب عبر تكرار الخبرات لاستيعاب الحقيقي أو الجيد، مع الظروف التي تجعله جميلًا، إضافة إلى السرعة والحوية في هذا الإدراك»⁽⁴⁶⁹⁾. إن الصياغة اللغوية لهذا التفسير تشير بالطبع إلى أن ديدرو، في محاولته تقديم تفسير تجريبي محض للجميل، يتعرض من جديد لخطر طمس طابع هذا الجميل والخلط بينه وبين الكمال الجسدي أو الأخلاقي، أو الموضوعي العملي. «لقد أعطى مايكل أنجلو كنيسة القديس بطرس في روما أبجمل شكل استطاعه، ومفتونًا بهذا النموذج رسم المهندس لاهير (La Hire) مسقط هذا الشكل، وخلص إلى أن شكل المنحنى يمثل أعلى درجة من المقاومة. ما الذي جعل مايكل أنجلو يختار شكل المنحنى من بين عدد غير محدود من الإمكانيات الأخرى؟ لا شيء سوى الخبرة اليومية. إن ذلك هو ما يعلم النجار البسيط، أو أويلر ذا المكانة الرفيعة، تحديد الزاوية

التي يحتاج إليها ليدعم جدارًا آيلاً للانهيار بعوارض داعمة، وهو ما علمه أن يجعل لأجنحة الطاحونة الهوائية ذلك الميل المناسب لحركة دورانها، فهو غالبًا ما يدخل في حساباته عناصر لا يمكن أي مهندس أكاديمي أن يأتي بأفضل منها»⁽⁴⁷⁰⁾. إن الجمال في هذا التفسير التجريبي - العملي ليس عرضة لتقليص أصله في «التجربة اليومية»، أي في الاعتيادي والنافع، فحسب، بل إنه يبقى محصورًا أيضًا في هذا المجال في نهاية الأمر، مثلما كان ديدرو يرى أن جمال الجسم البشري لا يتمثل إلا في كونه مصممًا ليقوم بالوظائف الحيوية المهمة على الوجه الأكمل. «شكلت الطبيعة الإنسان الجميل كي يؤدي وظيفتين كبيرتين: الحفاظ على الفرد الذي يتكون من أشياء كثيرة، وإكثار النوع الذي يتكون من شيء واحد»⁽⁴⁷¹⁾. وهكذا نرى هنا أن هذه التجريبية لم تغفل حقًا من الخطر الذي سعت إلى التغلب عليه، ولم تتجنب الجرف الذي يتهدد علم الجمال العقلاني بالإخفاق. وحيث لم يهدف ديدرو إلى وصف الجمال فحسب، بل وإلى تفسيره أيضًا، فإنه لم يكن قادرًا على رؤية هذا التفسير إلا اعتمادًا على «الصحيح»، وأن الجمال ليس سوى الشكل الخفي لهذا الصحيح. إن معيار الحقيقة نفسه هو ما ترحزح هنا، فمحتوى هذا المعيار ما عاد مؤسسًا على مقدمات بديهية أو مبادئ عامة ضرورية، وإنما على الخبرات اليومية والاعتيادي والنافع. غير أن هذين التفسيرين أخفقا في التوصل إلى معنى الجميل وقيمته؛ فالقياس المستخدم في كلتا الحالتين يتضمن مستوى آخر مختلفًا عن ذلك الذي تشمله ظاهرة الجمال. ومثلما انتصر «العقل» في علم الجمال الكلاسيكي، كان النصر النهائي أيضًا من نصيب «الفهم» بشكل أساس في علم الجمال التجريبي. صحيح أن الخيال كان يعد من ناحية نظرية قدرة مستقلة، بل قوة خاصة من قوى العقل، لكنه هنا يعد قوة مركزية بوصفه واحدًا من الجذور السيكلوجية لأي نشاط نظري خالص. لكن في هذا الإعلاء الظاهري بالذات لمكانة الخيال، فإنه بات مهددًا ثانية من جهة جديدة، أي من خطر التسوية: ففي نفاذه بهذا الشكل إلى المجال النظري كي يخضعه، بات معرضًا للخلط معه. لا يمكن بلوغ الاستقلال الحقيقي للجميل والكفاية الذاتية للخيال إلا عبر طريق آخر. فكان الدافع الفكري المطلوب لبلوغ هذا الهدف ينقص علم الجمال العقلاني مثلما كان ينقص علم الجمال التجريبي. ولا يمكن مثل هذا الدافع أن يظهر إلا عند مفكر لم يسع إلى تحليل الجمال نظريًا واختزاله في قواعد أو وصفه سيكلوجيًا فحسب، بل ظل مستغرقًا تمامًا في تأمل الجمال ومفتونًا به. وظهر مثل هذا المفكر للقرن الثامن عشر في شخص شافيسيري، الذي قدم مذهبه أسس أول فلسفة حقيقية شاملة وأول فلسفة مستقلة للجمال.

رابعًا: جماليات الحدس ومشكلة العبقرية

لم يتبع علم الجمال الإنكليزي في القرن الثامن عشر طريق الكلاسيكية الفرنسية أو طريق

هيوم، إلا أن تأثير هذين الاتجاهين الدائم في صوغه مشكلاته وتطويرها أمر لا يمكن تجاهله. كان الأدب الإنكليزي في القرن الثامن عشر والنظرية الجمالية الإنكليزية أيضًا، يتطلعان إلى الأنموذج والمثال اللذين تقدمهما التراجيديا الكلاسيكية الفرنسية وتأثران بتفصيلاتها. وكان من الصعب على نحو خاص الإفلات من حركة الفكر التجريبي، لأن الموضوعات الأساسية لهذه الحركة الفكرية كانت متضمنة في أول مقاربة للمشكلة الجمالية. فقد صار يُنظر إلى هذه المشكلة في كل مجال من وجهة نظر سيكولوجية، وتتم معاملتها وفقًا لهذا الجانب، إذ لم يكن في علم النفس في إنكلترا في القرن الثامن عشر أي إمكان لوجود تردد أو تذبذب في منهج المقاربة الحقيقي و«الطبيعي» الوحيد. وبفضل لوك وبيركلي وهيوم بدا أن انتصار التجريبية الصارمة حُسم مرة وإلى الأبد، إذ ما عاد الأمر من الآن فصاعدًا متعلقًا بمناقشة مبادئ هذه التجريبية، وإنما حصرًا بنشر هذه المبادئ وتطبيقها على أوسع مدى، في مناطق جديدة وظواهر أكثر تعقيدًا في الحياة النفسية.

وإذا قُيِّضت لعلم الجمال الإنكليزي مع ذلك النجاة من سحر التجريبية هذا وتنقية مشكلاته على نحو متزايد من المقاربة التجريبية، فذلك عائد إلى أنه استند مباشرة إلى مذهب فلسفي لم يتشكل تحت سطوة الفكري التجريبي أو ينهل منه. كان الرواد الفعليون لعلم الجمال الإنكليزي في القرن الثامن عشر يعودون باستمرار إلى شافيتسيري ويعدون أنفسهم تلامذة وامتدادًا له، لكن شافيتسيري نفسه لم يشكل رؤيته للعالم وفقًا لأي نهج مستمدة من عصره، فقد كان ربيب لوك وتلميذه لكنه لم يأخذ منه سوى مضامين محددة، بينما كان شكل فكره وتعاليمه يعودان إليه وحده فحسب. لم يشعر بأي صلة قرابة تربطه بالفلسفة التي عاصرتة، بل كان يبحث لها عن نهج عقلية أخرى وصور تاريخية أصلية. ولا يحتاج المرء إلا إلى تصفح يوميات شافيتسيري الفلسفية كي يدرك فورًا المسافة التي جعلها بينه وبين عصره؛ ففي هذه اليوميات لا يكاد يكون هناك أي رجوع أو صدى للمشكلات التي كانت تحرك العصر، والأحكام الفكرية والعملية التي كان هذا العصر يقف أمامها، إذ تخطى اهتمامه بعيدًا أسئلة الحاضر الملحة هذه جميعًا، وبحث بدلًا من ذلك عن الاتصال المباشر مع النهضة والعالم الفكري للصور القديمة. كان شافيتسيري يتناجى مباشرة في يومياته مع النهضة، مع أفلاطون وأرسطو، مع أفلوطين، مع سينيكا، مع مارك أوريل وإبيكتيتوس (Epiktet). ولم يكن شيء ينفّر طريقتة في التفكير أكثر من تقليص الفلسفة إلى نظام من المفاهيم المنطقية أو هيكل مفكك من المذاهب العلمية المفردة، وكان يسعى إلى تجديد مثال الفلسفة الأصلي، أي مثال مذهب الحكمة النقي، وتجسيده في ذاته. وعلى هذا الطريق وليس على طريق التخمين المجرد أو الملاحظة التجريبية، قارب شافيتسيري أولًا مشكلات علم الجمال أيضًا؛ إذ كانت هذه في نظره مشكلات حياتية فردية قبل أن تغدو مشكلات نظرية صافية بزمن طويل. إن شافيتسيري لا ينظر بتاتا إلى علم الجمال من وجهة نظر العمل الفني حصريًا، لكنه كان يحتاج إليه وبحث عنه كي يحصل منه إجابة عن السؤال المتعلق بالتشكيل الحقيقي للحياة، أي القانون الذي يتحكم في بناء

العالم الشخصي - الفكري الداخلي. إن الفلسفة بوصفها مذهباً للحكمة، تظل غير كاملة في ذاتها ما دامت لم ترتبط بمذهب الجميل وتجد فيه اكتناها الفعلي، لأن الحقيقة الفعلية لا وجود لها من دون الجمال، مثلما أن الجمال لا وجود له من دون الحقيقة. إن المبدأ الأساس لفلسفة شافنسيرى ونظريته الجمالية، أي مبدأ «كل جميل هو حقيقة»⁽⁴⁷²⁾، لا يتجلى تماماً إلا في هذا السياق. ولا يختلف هذا المبدأ من حيث الصيغة عن مطلب الموضوعية الذي دافع عنه علم الجمال الفرنسي الكلاسيكي، بل إنه لا يبدو تقريباً أكثر من ترجمة أو إعادة صوغ لفرضية بالو ومبدئه: «لا شيء جميل إلا الحقيقي [...]» [Rien n'est beau que le vrai (...)]. بيد أن هذا التشابه ظاهري فحسب، فالعبارة نفسها تعبر هنا وهناك عن أفكار مختلفة تماماً؛ فحين يساوي شافنسيرى بين الجمال والحقيقة، لا يعني بالحقيقة مثلاً من المعارف النظرية، أي من المبادئ والأحكام التي يمكن إرجاعها إلى قواعد منطقية ثابتة، وإلى مفهومات أساسية ومبادئ أساسية. إن الحقيقة تعني في نظره العلاقة المعنوية الداخلية للكون، علاقة لا يمكن معرفتها في المفاهيم المجردة أو استقراؤها من خلال حشد تجارب فردية وعرضها، بل يجب اختبارها مباشرة وإدراكها بالحدس. وهذا النوع من التجربة ومن الفهم الداخلي متاح لنا في ظاهرة الجميل. فيها تسقط الحواجز بين عالم «الداخل» وعالم «الخارج»، وفيها نرى أن القانون الشامل نفسه يسود في كلا العالمين، وأنها يعبران عن نفسيهما فيها، كل منهما بطريقته الخاصة. إن «المقادير الداخلية» (interior numbers) التي نَجدها في كل تمظهر للجميل، نَحْمِي لنا في الوقت ذاته سر الطبيعة وسر العالم المادي، لأن هذا الأخير أيضاً ليس «خارجياً» إلا ظاهرياً فحسب، لأنه ذو وجود مادي. وتتمثل الحقيقة الفعلية الأعمق لهذا العالم في وجود مبدأ الفعل حياً في داخله، وفي أن جميع كائناته تتضمن هذا المبدأ في ذاتها وتشعّه لكن بكميات ودرجات مختلفة من القوة. وهذا النوع من «التفكير» الذي لا يتمسك بأي من الوسائل المنطقية المجردة، والذي يرينا العالمين الداخلي والخارجي نسيجاً لا انفصام فيه، هو ما يتاح لنا عند التأمل بالجميل. كل جمال مؤسس في الحقيقة وعائد إليها، لكن من جهة أخرى لا يتجلى لنا المعنى الكامل الفعلي للحقيقة في أي مكان آخر غير الجمال. ويستعير شافنسيرى من الأخلاق المطلب الرواقى «الحياة وفقاً للطبيعة» (ὁμολογούμενος τῇ φύσει ζῆν) ويطبقه في علم الجمال. لا يمكن الإنسان تحقيق الانسجام الكامل الأكثر نقاء بينه وبين الطبيعة إلا عبر وسيلة الجمال. وهنا، لن يفهم الإنسان فحسب، بل سوف يختبر ويعرف أيضاً أن في كل نظام وانتظام، وفي كل وحدة وكل قانونية، يوجد الشكل الأصلي الوحيد نفسه. إن حقيقة الكون تعبر عن ذاتها، إلى حد ما، في ظاهرة الجمال، فهي لا تظل طويلاً مغلقة على ذاتها، بل تحتاج إلى وسيلة تعبير، إلى لغة يتجلى فيها معنى هذه الحقيقة، أي اللوغوس الحقيقي (λόγος) الخاص بها.

ينتقل علم الجمال من خلال هذا المفهوم الأساس لشافنسيرى إلى أرض جديدة تماماً، مقارنة بالتشكيل المعروف في المذهب الكلاسيكي والنظريات التجريبية. وهنا بتنا نقف أمام نقطة تحول

حقيقية في تطور علم الجمال، أمام نقطة كانت العقول والأسئلة تفترق عندها افتراقًا لم يحدث فورًا بكامل حدته، ولم يكتمل دفعة واحدة أو يتم اتباعه بدقة حال حدوثه، بل حصل هذا لدى من أتى بعد شافتبيري، أمثال هاتشيسون (Hutcheson) وفيرغسون (Ferguson) وهوم (Home)، إذ لم يتسك هؤلاء إطلاقًا بالموضوعات الأساسية الأصلية بكل نقائها، إلا أنها امتزجت عندهم بأفكار آتية من مصادر أخرى، واستدخلت بطريقة غير واعية. لكن موضوعًا واحدًا ظل على قوته ضمن هذا التخفيف، وهذا التعديل الانتقائي؛ إذ ترحح مركز الصياغة المنهجية للمشكلات الجمالية وبؤرتها من خلال مذهب شافتبيري بعد أن كان سؤال علم الجمال الكلاسيكي منصبًا في المقام الأول على العمل الفني الذي عامله ذلك العلم كما يعامل عملًا من أعمال الطبيعة، وسعى إلى مقارنته منهجيًا بوسائل مشابهة. وكان يبحث عن تعريف للعمل الفني عليه القبول مقارنة بالتعريف المنطقي الذي تحدد خصوصيته عبر معطيات النوع والقربى (genus proximum) والفرق النوعي (differentia specifica). وقد نتج عن السعي إلى تعريف كهذا مذهب ثبات الأنواع، والقواعد الموضوعية الصارمة التي تخضع كل واحدة منها لغيرها من القواعد. ولا يختلف علم الجمال التجريبي عن هذه الطريقة من المقاربة في منهجه فحسب، وإنما في موضوعه أيضًا؛ فهو لا يهتم مباشرة بالعمل الفني وبتربيته وتصنيفه وفتته، بمقدار ما يتوجه إلى الذات المستمتعة بالفن ليعرف حالتها ويصفها بوسائله. وليس التشكيل، أي شكل العمل في حد ذاته، هو ما يجذب انتباهها، وإنما مجموع العمليات النفسية التي تتم فيها معايشة العمل الفني واستيعابه داخليًا، وهي عمليات ينبغي استجلاؤها حتى أدق تفصيلاتها وإرجاعها إلى مكوناتها الأصلية النهائية. وعلى العكس من ذلك، تظل أسئلة من هذا النوع بعيدة كل البعد عن مركز اهتمام شافتبيري الفلسفي ولو لم يتجنبها تمامًا في الوقت ذاته. لا يتعلق اهتمامه بنظام العمل الفني أو بتصنيفه، ولا بتفسير العمليات النفسية التي تجري داخل المشاهد، فهو لا يسعى إلى بناء مفهومات منطقية أو إلى توصيفات سيكولوجية؛ فالجميل يعني له وحيًا من نوع مختلف تمامًا: إنه ينبع من أساس مختلف بصورة كاملة ويشير إلى هدف آخر يختلف مبدئيًا. إن الإنسان ينتقل أثناء تأمل الجميل من عالم المخلوقات إلى عالم القوة الخالقة، من الكون بوصفه تجسيدًا للواقع الموضوعي إلى القوى الفاعلة التي شكلته وحافظت على تماسكه الداخلي. ولا يمكن اكتساب هذا التأمل من تحليل العمل الفني أو من الاستغراق في عملية المحاكاة التي تحدث في الذات المتلقية في أثناء مشاهدة العمل الفني والاستمتاع به، وإنما لا تزال في ذلك كله - وفقًا لشافتبيري - واقفين عند المحيط الخارجي للجميل وليس في مركزه، إذ لا يمكن العثور على هذا المركز في عملية المتعة والتلقي، وإنما في التشكيل والخلق فحسب. فعملية التلقي وحدها تظل هنا غير كاملة وقاصرة ما دامت لم تأخذنا إلى التلقائية التي هي المصدر الأصلي للجميل. لكن حين نكتشف هذا المصدر، فإن التركيب الحقيقي الوحيد الممكن لا يكتمل هنا بين الذات والموضوع، وبين الأنا والعالم فحسب، وإنما بين الإنسان والله أيضًا، لأن التناقض القائم بين الإنسان والله يزول هنا أيضًا حالما نتوقف عن النظر إلى الإنسان استنادًا إلى وجوده «المخلوق»،

ونظر إليه بناء على القوى الأصلية المكوّنة المتضمّنة فيه؛ أي ليس بوصفه مخلوقًا، بل بوصفه خالقًا. إن الدلالة الحقيقية لخلق الإنسان على صورة الله لا تتجلى ما دام الإنسان محصورًا في مجال المخلوقات، أي في مجال العالم التجريبي، محاولًا إعادة رسم نظام هذا العالم في خطوطه العريضة. إنها لا تتجلى إلا في التصاميم التمهيدية الداخلية التي تسبق كل عمل فني حقيقي؛ فهنا حصّرنا تتجلى للإنسان طبيعته الحقيقية، طبيعته البروميثية، فهو يغدو «خالقًا ثانيًا» [...] بعد جوبيتر»⁽⁴⁷³⁾. لا بد للتأمل في الذات الإلهية وإدراكها من المرور بالضرورة في هذه المرحلة الوسيطة. إن الفنان الذي تنتج من داخله باستمرار عوالم مصغرة ويمنحها تحديدها الموضوعي، هو الوحيد القادر على إدراك الكون بوصفه نتاجًا للقوى نفسها التي يعيها في ذاته، فله يغدو كل وجود فردي علامة ومرمزا للإلهي، إنه يقرأ «روح الفنان في أبولو الخاص به»⁽⁴⁷⁴⁾.

هنا دخلت إلى جانب الاستدلال السببي والتجربة قوة أساس ثالثة تفوق عليها، وفقًا لشافتسيري، وهي وحدها القادرة على كشف العمق الحقيقي للجمالي؛ إذ لا التفكير «الاستدلالي» (diskursive) الذي يتلمس طريقه متنقلًا ببطء من مفهوم إلى آخر، ولا الملاحظة الدؤوبة للظواهر الفردية، بقادريّن على النفاذ إلى هذه الأعماق. إنها متاحة فحسب لـ «فهم حدسي» لا ينتقل من الجزء إلى الكل، وإنما من الكل إلى الجزء. استمد شافتسيري فكرة هذا الفهم الحدسي ومثاله، أي الفهم الأنموذجي الأصلي (intellectus archetypus)، من أنموذجه الفلسفي، أي من مذهب أفلوطين عن «الجميل المدرك بالعقل» (intelligiblen Schönen). لكنه استخدم هذه الفكرة بمعنى جديد وأعطاهما منحى لم يكن موجودًا عند أفلاطون ولا عند أفلوطين؛ فمن خلالها بالذات أراد دحض الاتهام الأشد الذي وجهه أفلاطون إلى الفن وسعى به إلى حرمان الفن بالمعنى الفلسفي. ليس الفن محاكاة (μίμνησις)، أي إنه يظل واقفًا عند السطح الخارجي للأشياء، يتسكع عند مظهرها البحث ويجاوب أن يحاكي هذا المظهر بأعلى دقة ممكنة، فشكل «محاكاته» (Nachahmung) ينتمي إلى مجال آخر وإلى حد ما إلى بعد آخر؛ فهو لا يحاكي المنتج فحسب وإنما فعل الإنتاج، وليس المنجز وإنما الصيرورة البحث. إن قدرة الفنان على وضع نفسه مباشرة في هذه الصيرورة والبحث والتأمل فيها هو ما يشكل، وفقًا لشافتسيري، جوهر العبقرية الحقيقي وسرها، وبهذا فحسب أصبحت مشكلة العبقرية من المشكلات الأساسية في علم الجمال. إن «جماليات الحدس» وليس التحليل المنطقي أو الملاحظة التجريبية، هي وحدها القادرة على الوصول إلى هذه المشكلة ومنحها محتواها الحقيقي وأهميتها الكاملة. لكن هنا أيضًا ينبغي بالطبع الاحتراز من محاولة قراءة الأفكار أو التطور الفكري ببساطة انطلاقًا من تاريخ الكلمة. إن شافتسيري لم يخترع مفردة «عبقرية»، بل استعملها بوصفها مصطلحًا مألوفًا في علم الجمال منذ زمن طويل. إنه ليس أول من استخدم هذا المصطلح لكنه كان أول من حرره من ارتبائه والتباسه اللذين علقا به حتى ذلك الحين، ومنحه معنى فلسفيًا بليغًا ومحددًا. كان علم الجمال الكلاسيكي يؤكد قرابة هذا المفهوم مع المصطلح اللاتيني «الموهبة

الطبيعية» (ingenium) الذي جرت مساواته بـ «العقل» بوصفه القوة المهيمنة على كل ما هو ذهني. إن العبقرية هي التسامي الأرفع للعقل، وخلاصة جميع قدراته وإمكاناته: «[...] العبقرية هي العقل السامي»⁽⁴⁷⁵⁾ (le génie est la raison sublime). وقد حاول التطور اللاحق للنظرية الجمالية، الذي اكتمل على يد بوهور وأدى إلى اتجاه أساس جديد لعلم الجمال، أي إلى جماليات «الرهاقة» (délicatesse)، تجاوز هذه الأحادية، إذ ما عاد يرى أن العبقرية هي تعاضم «الفطرة السليمة» (bon sens) واستمرارها على خط مستقيم، بل صار يطلب منها أداء آخر أكثر تعقيداً بصورة جوهرية. ففكرة العبقرية ينبغي ألا تتمثل فحسب في إدراك الحقيقة البسيطة للأشياء، والتعبير عنها بأقصى ما يمكن من البلاغة والبساطة، بمقدار ما ينبغي أن تتمثل في تلمس العلاقات الدقيقة والخفية. إن الفكرة «العبقرية» (pensée ingénieuse) هي تلك التي تترك مسارات الاعتيادي واليومي وتقود إلى رؤية جديدة مفاجئة للأشياء، وهي التي تجد متعتها في التعبير «غير المتوقع» والمجازي والرمزي⁽⁴⁷⁶⁾. لكن بذلك أيضاً، تبقى العبقرية محصورة في دائرة العقل، أي في دائرة الفكر البارع، والتأكيد يتعلق الآن بدقة العقل وحدته ورشاقته التي تجد التعبير الجامع عنها في مفهوم «الرهاقة». لكن شافتمسيري بعيد جداً بالدرجة نفسها عن وجهتي النظر هاتين المتعلقتين بالعبقرية، فهو يخرج العبقرية برؤية أشد وضوحاً وبوعي أقوى، من دائرة الشعور المجرد ومن دائرة الحكم المجرد ومن دائرة الدقة والعاطفة والرهاقة، ليجعلها في منطقة القوى المنتجة الحقيقية: القوى المبدعة والخلاقة. وهكذا عمل على إيجاد مركز فلسفي جديد راسخ للتطور المستقبلي لمشكلة العبقرية، ومنحها اتجاهها أساساً محدداً، صار يتمسك به من الآن فصاعداً بوضوح وثبات المؤسسون الفعليون لعلم الجمال المنهجي، على الرغم من جميع التقلبات في مناقشات الفلسفة الشعبية وعلم النفس الشعبي. وانطلاقاً من هنا، يمتد طريق مباشر إلى المشكلات الأساسية للتاريخ الفكري الألماني في القرن الثامن عشر: إلى كتاب لسينغ فن التأليف المسرحي الهامبورغي وكتاب نقد ملكة الحكم لكانظ⁽⁴⁷⁷⁾.

لكن مذهب شافتمسيري في تلقائية الخلق الفني ما كان ليحوز هذا القدر من التأثير الذي كان له فعلاً لو لم يتلق إقبالاً ودعماً في هذه النقطة من التطور الفكري النظري المحض، من حركات فكرية أخرى. وحيثما كانت مشكلة العبقرية تُبحث في الأدبيات الإنكليزية في القرن الثامن عشر، وحيثما جرت المحاولات لتحديد العلاقة القائمة بين العبقرية و«القواعد»، سرعان ما كان يتحول المسار الفكري التجريدي إلى الملموس. وهنا نواجه دائئاً اسمين هما شكسبير وميلتون، اللذين كانا يقرران إلى حد ما المحور الثابت الذي يدور حوله كل نقاش نظري لمشكلة «العبقرية». ففي هذين المثاليين الكبيرين كان المرء يسعى إلى إدراك الجوهر الحقيقي الأكثر عمقاً لطبيعة العبقرية، إذ كان يُرى فيها تجسيد لكل ما كانت النظرية قد عرضته بوصفه إمكاناتاً مجرداً. ويعد عمل يونغ (Joung) أفكار في الأعمال الأصلية (Gedanken über die Original-Werke) أوضح ظهور لهذه العودة المتكررة

إلى شكسبير وميلتون وهذا التوجه الفكري الدائم نحوهما، إذ استمد يونغ من التأمل في تراجيديات شكسبير، ومن الإعجاب بملحمة ميلتون الفردوس المفقود (*Verlorenen Paradieses*)، قناعته بعدم إمكان وصف إبداع العبقرية الشعرية بالمعايير الفكرية الاعتيادية، أو بمعايير العقل الاستدلالي، ناهيك بإمكان تفسيرها باستفاضة من خلال ذلك، لأن العبقرية بعيدة جداً من مثل هذا الفهم بُعد الساحر من المعماري. بهذه الكلمات جعل يونغ مذهبه عن العبقرية مركزاً ومميزاً تماماً. كان يحمل شعوراً قوياً وعميقاً تجاه السحر الكامن في كل عمل فني عظيم، وهذا الشعور هو ما تسعى نظريته إلى إسباغ كلمات عليه وتحويله إلى معرفة مفاهيمية. هذا السحر الكامن في الشعر ليس في حاجة إلى مثل هذه الوسائل الفكرية ولا يتقبلها، لأن القوة الحقيقية لهذا السحر تكمن في فوريتها. لم يحظ شكسبير بتعليم علمي، لكنه كان دائم النظر والقراءة في كتابين وكأنه لم يكن قادراً على قراءة غيرهما، وهما كتابا الطبيعة والإنسان⁽⁴⁷⁸⁾. إن القوة الأصلية التي انبثقت منها تراجيديات شكسبير بدت كأنها خبت منذ مدة طويلة في الدراما الإنكليزية في القرن الثامن عشر، والنفس الحيوي الذي نفثه شكسبير في الدراما بدا كأنه مات، ومع ذلك كانت النظرية لا تزال تسعى لاستحضار الظل الكبير ومحاورته، نظراً إلى قناعاتها بعدم إمكان التوصل إلى الطبيعة الحقيقية للجميل إلا من طريق الاستغراق في «الأعمال الأصلية» الحقيقية، إذ لا يمكن تعلمها من المقلدين ومن رجال الصف الثاني. إن هذه الأعمال الأصلية العظيمة هي وحدها ما يملك القوة السحرية الحقيقية؛ فهي لا تتخاطب فهمنا وذوقنا فحسب، بل هي قادرة أيضاً على إضرام عاصفة الشغف في أرواحنا بمقدار ما هي قادرة على استحضارها وإخادها.

إن ما قدمه شافتسبيري في بحث معمق وإنجاز دؤوب وطريقة منهجية متدرجة في مناقشة الأفكار الجمالية الأساسية وتفسيرها بأسلوبه الحماسي - الإنشادي، حققه هاتشيسون في عمله بحث في أصل أفكارنا عن الجمال والفضيلة (*Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*) (1725). فأفكار شافتسبيري لم تنتشر في الدوائر العلمية العامة للحقبة إلا عبر كتاب هاتشيسون هذا، إلا أن هذه الأفكار لم تحافظ بالطبع في هذا الوسيط على معناها الأساس الحقيقي ودلالاتها الأصلية بشكل كامل، فاختلطت الحدود التي رسمها شافتسبيري بوضوح من جديد لدى هاتشيسون بين «القابلية» (*Rezeptivität*) و«التلقائية» (*Spontaneität*)، وبين «الإحساس» و«الحدس»، بل إن التعبير الذي اختاره لوصف طبيعة الجميل كان بهذا المعنى مميزاً؛ فهو لم يجد للفورية التي ندرك فيها الجميل سوى مقارنتها بالإدراك الحسي، فهناك حاسة خاصة بالجميل غير قابلة لمزيد من التعريف أو الاختزال، تماماً مثل العين التي هي الحاسة الخاصة بإدراك الألوان، والأذن التي هي حاسة إدراك الأصوات. ومن لا يمتلك هذه الحاسة لن يتمكن من تعلم استخدامها بطريقة غير مباشرة أكثر مما يمكن إدراك الألوان والأصوات بطريقة أخرى غير التحقق الفعلي منها⁽⁴⁷⁹⁾. لكن حقيقة ربط هاتشيسون الشعور بالجميل بالتناغم والانتظام بـ

«حاسة داخلية» مختلفة عن الحواس الخارجية المستقلة عنها، لا يمكنها أن تحرفنا بعيداً من التسوية والضبابية اللتين تعيشها أفكاره هنا. فهنا توصف «العبقرية» مجدداً من خلال مجرد موهبة التلقي وبمساواتها بـ «الذوق الرفيع»، لكن بما أن هاتشيسون يتمسك من ناحية أخرى بافتراضات شافستيري الأساسية، فإنه يقف في مذهبه عن «الحاسة السادسة» أمام مسألة معضلة من وجهة النظر المنهجية. قال هاينريش فون شتاين (Heinrich von Stein) في كتابه نشأة علم الجمال الحديث (*Entstehung der neueren Ästhetik*) عن مذهب هاتشيسون، إن هذا المذهب مريض، إذا جاز القول، بتناقضات «الحاسة البديهية». ففي حين يؤسس هاتشيسون هذا المذهب الجمالي على الشعور، يرفض كل نتيجة التجريبية ويتمسك بالصلاحيّة العامة لهذا الشعور فحسب. لكن هذا الاعتراض المرفوع هنا ينطبق على التعبير الذي يضيفه هاتشيسون على أفكاره الأساسية أكثر مما ينطبق على محتوى هذه الأفكار نفسها. إن هذا التعبير غير كافٍ في هذا الصدد، وهو ملتبس في ذاته، حين يحاول إلباس الرؤية المنحدرة من علم الجمال الحدسي عند شافستيري، لغةً التجريبية، فما يميّز مفهوم شافستيري للحدس الجمالي هو بالتحديد عدم اعترافه بالخيار بين «العقل» و«التجربة»، بين «القبلي» (Apriori) و«البعدي» (Aposteriori)، لأن تأمل الجميل هو ما ينبغي أن يشير إلى الطريق المؤدي إلى تخطي هذا التناقض المنهجي الذي هيمن على نظرية المعرفة بأسرها في القرن الثامن عشر، عليه أن يضع العقل في موقع جديد أكثر تحرراً، يستطيع منه أن يطل من علٍ على هذا التناقض. فالجميل في نظر شافستيري ليس «فكرة فطرية» بمفهوم ديكرات، كما أنه ليس مستمداً من التجربة أو مستخلصاً منها بمفهوم لوك. إنه مستقل وأصلي، «فطري» وضروري، بمعنى أنه ليس محض صدفة وإنما ينتمي إلى جوهر العقل نفسه، ويعبر عن هذا الجوهر بطريقة مميزة تماماً. ليس الجمال محتوي يمكن اكتسابه بالتجربة، كما أنه ليس تصوراً معطى للعقل منذ البدء مثل عملة مسكوكة، إنه بالأحرى اتجاه أساس، طاقة خالصة ووظيفة أصلية للعقل.

هكذا، يمثل شافستيري في مفهومه للفن كما في مفهومه للطبيعة، وجهة نظر أساس دينامية. لكن ينبغي أيضاً تمييز هذه «الدينامية» تمييزاً دقيقاً من وجهات النظر الأخرى التي تبدو قريبة منها ظاهرياً. يبدو للوهلة الأولى وجود تطابق شديد بين شافستيري ودوبو؛ فكتاب دوبو تأملات نقدية في الشعر والرسم لا يسعى إلى أكثر من إثبات أن قيمة الجميل وجاذبيته تمثلان في تحفيز القوى النفسية وتنميتها. لكن لأن دوبو ينظر إلى هذا «التحفيز» (Regsamkeit) الجمالي من وجهة نظر المشاهد وليس من وجهة نظر الفنان، لأنه يعكس نشاط المتلقي وليس المبدع، اختلفت معاييرها وقيمه كلها عن معايير شافستيري وقيمه. إن كليهما متفقان في الجانب السالب من فرضيتهما لكن ليس في الجانب الموجب منها، فهما متفقان في الأمور التي يرفضانها وينبذانها، وليس في الأمور التي يؤكدها. إنها يتصدیان لكل المحاولات التي تسعى إلى إخضاع الجميل لقواعد صارمة ثابتة إلى الأبد، ويقبلان أن تكون للعبقرية السلطة والقوة لتحطيم جميع لوائح القانون ووضع قوانين

جديدة انطلاقًا من سلطتها المطلقة. كما أنها تصديا لكل محاولة تهدف إلى إدراك طبيعة الجمال انطلاقًا من استنتاجات منطقية أو تعريفات استدلالية أو تحليلات مفاهيمية. إنها يدافعان عن «الإدراك» الفوري للجميل، إلا أن مصدر هذه الفورية يختلف عند كل منها اختلافًا تامًا؛ فلدى شافتسبيري يقع هذا المصدر في عملية الإبداع، بينما يقع لدى دوبو في منطقة محددة من وسائط التلقي والإدراك لا تقبل مزيدًا من الاشتقاق. تدين المتعة الجمالية بأسرها في نشوتها إلى ردود أفعال معينة يستدعيها حضور العمل الفني في المتفرج، فهو يشعر بحماسة تجاه العمل الفني وافتتان به، وبأن هذا العمل يحركه ويأخذه بعيدًا. وكلما كانت هذه الحركة أكثر قوة وكان إحساسنا بها أشد كثافة، كان الهدف الذي يسعى إليه الفنان قد تحقق بهذا على النحو الأكمل. وفي بحث دوبو على هذه الشاكلة عن الحركة من أجل الحركة، فإنه يجعل من كثافة الإثارة التي يبعثها العمل الفني فينا، المعيارَ الجمالي الوحيد تقريبًا. أما نوعية العمل نفسه، وطبيعته الخاصة وجنسه، فتراجع جميعًا إلى الخلفية وتغدو في نظره كأن لا أهمية لها إطلاقًا. إنه من المميز أن دوبو ذكر مباشرة في مقدمة كتابه، في سياق تعليقه فرضيته، أن للعقل حاجات، مثله في ذلك مثل الجسم، وأن الغريزة الأقوى في العقل هي غريزة البقاء في حركة دائبة، وكان في ذلك لا يشير بالدرجة الأولى إلى الظواهر الفنية البحتة، وإنما أراد حمل هذه الفرضية إلى مدى أكثر اتساعًا، ولم يكن ليرتد في وضع الانطباع الذي نحصل عليه في أثناء تأملنا لوحة أو استماعنا إلى مسرحية تراجيدية، جنبًا إلى جنب مع الانطباع الذي نستشعره في أثناء مشاهدة تنفيذ إعدام فظيع بأحد المجرمين أو قتال المصارعين أو مصارعة الثيران. ففي الحالة الأولى مثلما في الحالات الأخرى، يتعرض الإنسان لتأثير الغريزة ذاتها، في كونه لا يتحمل رؤية المعاناة الأشد قوة فحسب، بل يسعى إليها أيضًا، لأنها سوف تحرره من عبء الخمول والبطالة. «إن الملل الذي يتبع خول الروح فورًا هو شر مستطير جدًا للإنسان، حتى أنه غالبًا ما يتجشم أشد الأعمال ألمًا كي يجنب نفسه هذا العذاب [...] لذلك نسعى غريزيًا إلى الأشياء التي يمكنها إثارة عواطفنا، حتى لو أمكن هذه أن تثير فينا انطباعات تكلفنا ليلالي من الأرق وأيامًا من الحزن، لكن الإنسان بصفة عامة يعاني من حياة بلا شغف أكثر مما يعاني من شغف يسبب المعاناة»⁽⁴⁸⁰⁾.

هكذا، لا تشبه الدينامية التي يقصدها دوبو ويسعى من خلالها إلى فهم طبيعة العمل الفني وتأثيره، دينامية شافتسبيري، أي دينامية التشكيل والخلق الفنيين الصافية، بل هي دينامية المعاناة والشغف. إنه لم يطور، مثلما فعل شافتسبيري، علم جمال حدسيًا يتموضع في مركز العملية الفنية كي يجلي فرادتها وقواعدها الداخلية ومداه وإيقاعها الخاص، وإنما يقدم علم جمال «الشغف». يسعى إلى اختبار ردود الفعل وقياس الشعور الخالص الذي ينبثق في البشر بتأثير الشعر أو الفن التشكيلي. وأقصى مطلب يمكننا التوجه به إلى الفنان، أو القاعدة العليا، بل الوحيدة التي يمكن أن نقبل بخضوع العبقري لها، ليس اتباع هذا العبقري معايير معينة في إنتاجه، وإنما أن يكون حاضرًا

بوصفه ذاتًا حضورًا دائمًا و كليًا في كل ما يبدع، بحيث يكون قادرًا على إشراك المشاهدين في إثارة الداخلية وفرضها عليهم. «كن عاطفيًا دائمًا [...] ولا تسمح أبدًا لمشاهدك أو مستمعك أن يصيبهم الفتور»⁽⁴⁸¹⁾. وهذا وفقًا لدوبو هو المبدأ الأول الذي ينبغي لعالم الجمال حث الفنان عليه. في «العنصر المثير للعاطفة في الصورة»⁽⁴⁸²⁾ (Le pathétique des images) وليس في مشابقتها الموضوعات الخارجية، تكمن قيمة الصورة، في الرسم أو الشعر، وبهذه العودة إلى قوة الشغف الأصلية يارس دوبو بلا شك تأثيرًا محفزًا ومنشطًا في علم الجمال، غير أن حدود هذا المنهج كانت واضحة منذ البداية، فأى نظرية فنية تتوجه حصريًا إلى المشاهد، مثلما هو الحال لدى دوبو، ستكون عرضة دائمًا لخطر قياس المحتوى الجمالي للعمل الفني بدرجة تأثيره في المشاهد وحده إلى حد الخلط بينهما [أي بين العمل الفني والمشاهد] في نهاية الأمر خلطًا تامًا. إن العمل الفني مهدد هنا بالتحول إلى مجرد تحفة أو فرجة. وفي إشباع رغبة المشاهدة، وفي استثارة التعاطف الداخلي في المستمع، والحفاظ على إثارة باستمرار ومضاعفته، يستوي الأمر في ما يتعلق بوسيلة تحقيق هذا الأثر، وتغدو في الوقت ذاته قوة التأثير وحدها هي المعيار الجمالي الساري المفعول، وتصبح درجة الإثارة هي ما يقرر قيمة العمل الفني؛ فالشعر والرسم لا يهدفان إلى أي شيء آخر، ولا يعرفان هدفًا أكثر سموًا من أن يحظيا بالإعجاب ويثيرا المشاعر، فهنا بالذات يكمن سموهما: «إن السمو في الشعر والفن هو أن يجرك السرور وبعثه [...]»⁽⁴⁸³⁾. اعترض كانط ذات مرة على أخلاقيات الإيديمونية لأنها تساوي في القيمة بين الفروق إلى أن تزول تمامًا في نهاية المطاف. فالذي يقيس القيمة الأخلاقية لفعل من الأفعال بناء على مقدار اللذة التي يتضمنها، لا يسأل عن نوع اللذة ومصدرها أكثر مما يسأل شخص يريد الحصول على الذهب إن كان هذا الذهب قد استُخرج بالتنقيب عليه في منجم أو استخلص بالغسل من الرمل. ويمكن أن يثار اعتراض مشابه ضد نظرية دوبو الجمالية التي تذيب المحتوى الجمالي في الشعور وتجعل الشعور ينحل في الجاذبية والعاطفة. في الحقيقة أن هذه العاطفة تغدو في النهاية المعيار الوحيد الموثوق به الذي يقرر قيمة عمل فني ما من عدم قيمته. «[...] وهكذا، ستكون الوسيلة الحقيقية لمعرفة جدارة قصيدة هي التساؤل عن الانطباع الذي تحققه»⁽⁴⁸⁴⁾.

يتضح أيضًا في نظرية دوبو عن الذوق لدى مقارنتها مع شافستيري، الاختلاف المميز ذاته، إذ يبدو في البداية أنه على اتفاق تام مع شافستيري في تأكيده «فورية» الذوق، وفي إعلانه عن وجوب عدم الحكم على العمل الفني «من طريق النقاش»⁽⁴⁸⁵⁾، وإنما «من طريق العاطفة». لكنه هنا أيضًا ينقل الفورية إلى موقع آخر ويفسرهما بطريقة أخرى. وإذا كان شافستيري يبحث عن الفورية في مبدأ الحدس الجمالي، يظل دوبو في المقابل متوقفًا عند الإحساس. وبهذا يقترب الذوق الجمالي من المعنى الفعلي للـ «التذوق» الحسي، فذوقنا يشعر تجاه قيمة أحد الأعمال الجمالية - كما قال دوبو مرة - مثلما يحكم لساننا على نوعية بخنة وجودتها. وهذا التعليل للجمال يفتقر إلى أي مبدأ

أکید میز بین «الشعور» و مجرد «التأثر»، بین «الجميل» و «المتع»، في حين يحتل هذا التمييز نقطة محورية في مفهوم شافستيري و بعد أساساً مذهبه عن «الإعجاب المتزه عن الغرض» (Interesselosen Wohlgefallen) الذي يعد مساهمته الأكثر أهمية في علم الجمال. فجوهر الجميل في نظره لا يكمن في التأثير الذي يمارسه على البشر، بل في كونه يفتح أمامهم مملكة الشكل. إن الحيوان الذي يخضع لقوة الإثارة ولا يمكنه الإفلات من سطوتها الكلية لحظة واحدة، يبقى بهذا عالم الأشكال الخالصة مغلقاً عليه. لا يمكن فهم المعنى النقي للشكل واستيعابه إلا بعد الانفصال عن تأثيره واتخاذ موضوعاً مستقلاً للتأمل، للتمتع الجمالي الصافي⁽⁴⁸⁶⁾. أما الحدس الجمالي الذي يختلف اختلافاً كاملاً عن الإحساس المجرد، فلا يستيقظ إلا في هذا التأمل الذي هو ليس محض معاناة سلبية للنفس، وإنما الشكل الأكثر صفاء لفعالها، أي للنشاط الذاتي المميز لها.

هكذا، تتخذ هنا أيضاً العلاقة بين «الجمال» و «الحقيقة»، و بين «الفن» و «الطبيعة»، تحديداً جديداً. لا يطالب شافستيري بتوافق كل من المصطلحين فحسب، بل يريد أيضاً إزالة جميع الفوارق إلى حد الزعم بالتماثل التام بينهما. لكن مع ذلك، سوف يسيء المرء فهم عبارة «[...] كل جميل هو حقيقة» إذا أراد أن يرى فيها هجوماً على «جوهر» الجميل واستقلاليتها. فالتناغم الذي يزعم شافستيري وجوده بين الحقيقة والجمال، لا يعني اعتماد أحدهما على الآخر، بل يسعى بالذات إلى منع مثل هذا الافتراض عن اعتماد أحدهما من جانب واحد على الآخر. فهي علاقة جوهرية وليست علاقة سببية. إنها تستند إلى جوهر كل من الطبيعة والفن، وليس على الـ «ما قبل» أو الـ «ما بعد» إبداعاتها المتبادلة. إن الفن وفقاً لشافستيري مرتبط ارتباطاً وثيقاً جداً بالطبيعة، فهو لا يستطيع بلوغ أي شيء فوقها، ولا ينبغي له السعي إلى ذلك، لكن التوافق الداخلي مع الطبيعة الذي يطالب به الفن لا يعني أن الفن غارق في واقع الموضوعات التجريبية، وأن عليه الاكتفاء بمحاكاتها. إن «حقيقة» الطبيعة لا يمكن بلوغها من طريق المحاكاة، وإنما من طريق الإبداع، لأن الطبيعة نفسها في معناها الأعمق ليست تجسيداً للمخلوق، بل للقوة الخالقة التي ينبثق منها شكل الكون ونظامه، وبهذا المعنى تحديداً ينبغي أن يتبارى الجمال مع الحقيقة والفنان مع الطبيعة. إن الفنان الحقيقي لا يجمع خطوطه العريضة بمشقة من الطبيعة، وهو بالأحرى يتبع أنموذجاً ومثلاً أعلى مائلاً أمامه بوصفه كلاً أصلياً لا يتجزأ. وليس هذا الأنموذج بالذات وهماً، بل من المؤكد أنه إذا لم يكن متطابقاً مع حقيقة الأشياء الواقعية، فهو متطابق مع حقيقتها الجوهرية. وإبداع الفنان ليس مجرد منتج لخياله الذاتي، وليس «وهماً» فارغاً، بل هو تعبير عن وجود حقيقي، بمعنى الضرورة والانتظام الداخليين. والعبقرية لا تتلقى هذا القانون من الخارج، وإنما تستمد في أصلته من داخلها. يتضح الآن أن هذا الشكل غير المستعار من الطبيعة هو مع ذلك متناغم معها تناغماً تاماً، ولا يتعارض مع أنموذجها الأساس، وإنما يكتشفه ويؤكد. «تقف الطبيعة مع العبقرية في تحالف أبدي: فما تعد به إحداها تحققة الأخرى حتماً»⁽⁴⁸⁷⁾. قد يكون في كلمات شيلر هذه التعبير

الأكثر إيجازًا والتوصيف الأكثر دقة لمفهوم شافتسبري الأساس عن العلاقة بين الفن والطبيعة. إن العبقرية ليست في حاجة إلى البحث عن الطبيعة والحقيقة، فهي تحملها في ذاتها، وفي وسعها الاطمئنان إلى أنها ما دامت مخلصه لذاتها، فسوف تلتقي بها دائيًا وأبدًا. هكذا، تحقق الآن مبدأ «الذاتية»، وصار معترفًا به في مقابل ذلك الشكل من محاكاة الطبيعة الذي نادى به علم الجمال الكلاسيكي. لكن هذه الذاتية تعني من ناحية أخرى شيئًا آخر يختلف تمامًا عن مفهوم الذاتية في التجريبية السيكولوجية. فإذا كانت الأنا في هذه الأخيرة «حزمة من التصورات»⁽⁴⁸⁸⁾، فإنها عند شافتسبري كل أصلي ووحدة لا تتجزأ، بل هي الوحدة التي يتاح لنا من خلالها النظر مباشرة في معنى الكون، وإدراك «عبقرية الكون» (Genius des Alls) والشعور بها. يعني مفهوم شافتسبري للحقيقة هذه «الطبيعة في الذات»⁽⁴⁸⁹⁾ وليس موضوعية الأشياء والحقائق، وهذه الطبيعة هي التي يتخذها معيارًا للجمال. صحيح أن كانط كان في تعريفه العبقرية في نقد ملكة الحكم بأنها موهبة (Naturgabe) تمنح الفن قواعده، يتبع طريقه الخاص في تعليقه المتعالي لهذا المبدأ، إلا أنه كان على اتفاق تام من حيث محتوى هذا المبدأ مع شافتسبري ومبادئ «نظريته الجمالية الحدسية» وفرضياتها. وأنجزت خطوة أخرى في سبيل تحقيق مفهوم جديد معمق لـ «الذاتية الجمالية»، تمثلت في توسيع دائرة المشكلات الجمالية. فابتداءً من منتصف القرن الثامن عشر بات «تحليل الجميل» (Analytik des Schönen) أكثر وضوحًا وتحديدًا، وصار يقف جنبًا إلى جنب مع «تحليل السامي» (Analytik des Erhabenen). غير أن ذلك لم يقدم بالطبع مساهمة حقيقية في محتوى علم الجمال؛ فالموضوع المطروق هنا يمكن إرجاعه إلى بدايات علم الجمال الفلسفي، وقد استمد المذهب الجمالي الكلاسيكي هذا الموضوع من التقاليد القديمة، إذ ترجم بوالو في عام 1674 رسالة لونجينوس (Longins) «في السامي» وشرّحها⁽⁴⁹⁰⁾، لكن ليس هناك في هذا الشرح أي إشارة إلى التحول الجديد الذي حققته مشكلة السامي، وإلى الأهمية المنهجية التي اكتسبتها في علم جمال القرن الثامن عشر. تمثل مقالة بريك (Burke) بحث فلسفي في أصل أفكارنا عن السامي والجميل (Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful) (1757)، أول عرض مسهب لهذه المشكلة. ولم يكن توجه المقالة منهجيًا في المقام الأول، بمقدار ما كان سيكولوجيًا. فهو لا يمثل مذهبًا جماليًا موحدًا، بل يمضي إلى معالجة ظواهر جمالية معينة حاول التمييز بينها ووصفها بدقة ووضوح تامين. لكن هذا الوصف بالذات هو ما أفضى به إلى ثغرة المنهجية الجمالية القائمة حتى الآن. يتبين فورًا أن وصف النظام، التناسب، الحدود الواضحة والمنظور السهل بوصفها خصائص الموضوع الجميل، لا تكفي للإحاطة بكلية المهم جماليًا والمؤثر جماليًا، فهذا التعريف يخفق في استيعاب فئة كاملة من الظواهر التي لا يمكن تجاهلها في أي تأمل نزيه وغير معكّر بالأحكام المسبقة. إن تأمل «الجمال» بوصفه تناسبًا متناغمًا ووحدة صارمة من حيث الشكل، لا يوظف في أرواحنا المشاعر الأعمق أو التجربة الجمالية الأشد قوة، إذ إن تأثيرًا عاطفيًا مختلفًا أشد قوة يظهر

بالأحرى حين نواجه، بدلاً من وحدة الشكل، تفككه، بل حتى انحلاله التام. ليس الشكل بالمعنى الصارم للكلاسيكية هو وحده ما يمتلك قيمة وحقاً جماليين، وإنما اللاشكل (Uniform) أيضاً، وليس ما يخضع لقاعدة فحسب، بل أيضاً ما لا يخضع لأي قاعدة، وليس القابل للقياس بمعايير معينة فحسب، وإنما غير القابل للقياس، قادر أيضاً على إثارة الإعجاب. وهذه الظاهرة التي تحطم الإطار المفاهيمي لعلم الجمال القائم حتى الآن، هي ما يطلق عليه بيرك اسم السامي. يسخر السامي من المطلب الجمالي الذي يحض على التناسب، لأن هذا التعالي، هذا الخروج عن أي تناسب مجرد، هو ما يصنع شخصيته الفعلية، إذ إنه لا يوجد إلا في هذا التسامي ولا يؤثر إلا من خلاله ومن طريقه. إن ما يؤثر فينا ليس هو ما شكله ونصوغه داخلياً في الحدس النقّي فحسب، وإنما أيضاً ذلك الذي لا تطاوله محاولة من هذا القبيل. إنه ما يسيطر علينا بدلاً من أن نشكله نحن ونسيطر عليه. لا يمكن في أي مكان آخر أن يجتاحنا شيء أكثر قوة من ذلك الذي لا يمكن إدراكه، أو نختبر قوة الطبيعة والفن بالدرجة التي نشعر بها لدى مواجهة الخارق (Ungeheuren). وكوننا لا نستسلم لهذا الخارق بل نثبت أنفسنا في حضوره، وكونه يعمل على تعزيز قوانا وتكثيفها، فذلك ما يمثل ظاهرة السامي، وهو ما يقوم عليه تأثيره الجمالي العميق. إن السامي يلغي حدود المحدودية، لكن الأنا لا تشعر أن في هذا الإلغاء بالذات تدميرًا، وإنما ترى أنه نوع من السمو والتحرر، ففي هذا الشعور تجاه اللامحدود الذي تكتشفه الأنا في ذاتها، تعيش تجربة جديدة من لامحدوديتها. ولا يتجاوز مفهوم السامي وتفسيره هنا حدود علم الجمال الكلاسيكي فحسب، وإنما يتجاوز شافستيري نفسه أيضاً. فقد ظل شافستيري يرى في الشكل المبدأ الجمالي الحقيقي، حتى عندما كان يعلن أنه عميق التقبل لتأثير السامي، لكنه كان يرى في فكرة الشكل المبدأ الجمالي الأساس. وهكذا، أصبحت الذاتية في علم الجمال تتخذ أيضاً معنى جديدًا وترفع مطالب جديدة. وتكمن أهمية نظرية السامي في التاريخ العقلي في كونها أشارت، من وجهة نظر الفن، إلى قيود الإيديمونية وتجاوزت محدوديتها. ومن نتائج ذلك أن ما كان علم الأخلاق يكافح في سبيله في القرن الثامن عشر من غير جدوى، نراه الآن يسقط في حضنه بفضل علم الجمال مثل ثمرة ناضجة. وكان على بيرك إدخال تمييز واضح في مفهوم «المتعة» الجمالية من أجل تطوير مذهبه عن السامي؛ فهو يميز ويصف نوعًا من المتعة لا يتطابق إطلاقًا مع المتعة الحسية المجردة، أو مع البهجة التي نستشعرها لدى تأمل الجميل، وإنما هي متعة من طبيعة خاصة أخرى. ليس الشعور نحو السامي هو تلك اللذة وتلك البهجة، بل هو النقيض لكليهما، ولا يمكن وصفه بأنه «متعة» (pleasure)، بل هو تعبير عن نوع مختلف من التأثير، عن نوع من «البهجة» (delight) التي لا تستبعد الرهيب والمفزع وإنما تسعى بالأحرى إليها وتستوعبها. وبناء عليه، هناك مصدر للمتعة الجمالية الخالصة يختلف اختلافاً كلياً عن مجرد طلب السعادة، والسعي إلى اللذة والإشباع المحدود: «[...] نوع من الرعب البهيج، من السكنية المشوبة بالرهبة [...]»⁽⁴⁹¹⁾. هناك أيضاً نوع من التسامي والتحرر يتحقق الآن بفضل مشكلة السامي؛ فما يعبر عنه الشعور نحو السامي لا يتمثل فحسب في حرية الإنسان

الداخلية تجاه موضوعات الطبيعة وسطورة القدر، بل إن هذا المعنى يحرر الفرد أيضًا من آلاف القيود التي يزرع تحتها بوصفه عضوًا في جماعة خاضعة لنظام حضاري - اجتماعي. لكن هذه الحواجز تسقط في تجربة السامي، وتغدو الأنا معتمدة على ذاتها في استقلاليتها وفي فطريتها إزاء الكون المادي والاجتماعي. يؤكد بريك بشكل قاطع أن هناك دافعين أساسيين في الإنسان: أحدهما يدفعه إلى الحفاظ على وجوده الشخصي، والثاني يقوده إلى الحياة في جماعة، على الأول يقوم الشعور تجاه السامي، وعلى الثاني يقوم الشعور تجاه الجميل. إن الجميل يوحد والسامي يفرق؛ الأول يعمل على التحضر من حيث إنه يعلم الأشكال الملائمة للتواصل والتعامل ويعمل على تهذيب الأخلاق، أما الثاني فينفذ إلى أعماق الذات ويكشفها لنا على نحو كامل. ليس في الإنسان أي خبرة جمالية أخرى تمنحه الثقة بالنفس والشجاعة ليكون «أصيلًا» وطبيعيًا أكثر من تأثير السامي. هكذا تمّ، مثلما رأينا، تجاؤز حواجز كانت ملموسة دائمًا في تطور علم الجمال الكلاسيكي الذي كان على قناعة بأن قواعده لا تتضمن سوى التعبير الدقيق والبسيط عن «حقيقة» العمل الفني، وأنه لا يُخضع الفن لأي قوانين أخرى سوى تلك المشتقة من طبيعة الأجناس الأدبية المختلفة. غير أن علم الجمال الكلاسيكي لم يحقق قط من الناحية التطبيقية مثاله النظري هذا تحقيقًا كاملًا: فبدلًا من «حقيقة الطبيعة» المنشودة حلت حقيقة اجتماعية نسبية وعرضية، وفي محل القوانين العقلية الصالحة عمومًا حلت أعراف اجتماعية محددة⁽⁴⁹²⁾. وتم التعرف إلى هذا الخطر في نظرية السامي؛ فقد فصلت هذه النظرية بشكل أكثر دقة من أي وقت سابق «الجوهر» عن «المظهر»، والطبيعة عن العادة، وجوهر الأنا وعمقها الحقيقي عن خصائصها العرضية وعلاقتها. وكانت مشكلة العبقرية ومشكلة السامي تتحركان هنا في الاتجاه ذاته: باتا الموضوعين العقليين اللذين تطور عنهما تدريجيًا مفهوم جديد أكثر عمقًا للفردية.

خامسًا: العقل والخيال غوتشيد والمفكرون السويسريون

لو قورن تطور علم الجمال الألماني في القرن الثامن عشر بمسار علم الجمال الفرنسي والإنكليزي، لتبين حالًا الفارق الخاص في الاتجاه الفكري الأساس وفي المزاج العقلي العام. صحيح أننا حين ننظر في محتوى المشكلات الفردية، وفي تحليل المفاهيم الأساسية وتفسيرها، نتضح لنا استحالة رسم أي خط فاصل حاد بين الثقافات القومية المختلفة. ومثلما في أي حقل آخر في القرن الثامن عشر، كان في هذا الحقل أيضًا تبادل غير منقطع للأفكار؛ فالخيوط تتشابك ذهابًا وإيابًا حيث يغدو من العسير تمييزها في النسيج الناجز وإرجاع كل منها إلى منشئه. ولا يستند الوضع الاستثنائي في علم الجمال الألماني إلى الموضوعات المفاهيمية الفردية، ولا المبادئ

والنظريات الخاصة، إذ لا يكاد يكون هناك أي مفهوم أو نظرية ليس لها ما يناظرهما أو يوازيناها في الأدبيات الفرنسية أو الإنكليزية. مع ذلك، جميع المؤثرات التي كانت تتدفق باستمرار إلى هنا [أي إلى علم الجمال الألماني] كانت تتخذ دومًا معنى جديدًا، وتُحرف إلى هدف جديد؛ فأول مرة في ألمانيا توضع المشكلة الجمالية بأسرها تحت قيادة الفلسفة المنهجية، وإلى حد ما تحت وصايتها، إذ لم يكن أحد من علماء الجمال الألمان الرواد يكفني بالملاحظة والوصف، أو البقاء في دائرة الظواهر الجمالية حصريًا، وكانت الأسئلة تتجه دائمًا إلى العلاقة القائمة بين الفن وحقول الحياة العقلية الأخرى، وكانت المحاولة تهدف باستمرار إلى تمييز القدرات الجمالية الخاصة في مقابل القوى الأخرى مثل الفهم والعقل والإرادة بهدف الوصول، من طريق هذا التمييز، إلى رسم صورة كلية للعقل في وحدته الداخلية وفي جوانبه المختلفة وتدرجاته. وكان لا يبتز هو من أرسى هذه الروح المنهجية في الفلسفة الألمانية التي تلقت تعاليمها وتحولت إلى مدرسة صارمة على يدي كريستيان فولف. لم تكن هذه التربية الصارمة، وهذا «الانضباط» النظري لعلم الجمال، موجودين سواء في فرنسا أو في إنكلترا. ففي فرنسا منذ بدايات القرن الثامن عشر ومنذ بداية تأثير أعمال بوهور ودوبو، أخذت الروح العلمية الصارمة للفلسفة الديكارتية تزداد تراجعًا، وفي التطور اللاحق كذلك استمر الارتباط الوثيق بين الفلسفة والنقد الجمالي - الأدبي. غير أن الفلسفة نفسها هي التي تنازلت الآن بوضوح عن شكل النظام، ومنذ أن نشر كوندياك مقالته أطروحة في النظام اندلعت المعركة ضد «روح النظام» من جميع الجهات⁽⁴⁹³⁾. قال لسينغ عن ديدرو إنه منذ أرسطو لم يحدث أن كرس فيلسوف نفسه للمسرح مثلما فعل ديدرو، إلا أن فلسفة ديدرو هذه المتعلقة بالدراما، مثلما تطورت في حواراته عن الفن المسرحي، هي أي شيء آخر سوى أن تكون منهجية؛ فهي غير مبنية بناء منطقيًا، ولا تتبع مسارًا واضحًا من الاستدلال والاستنتاج، لكنها تتحرك في سلسلة من المعانيات، كما أنها متقلبة وانتقائية. وفي إنكلترا أيضًا، رفض المفكر الأكثر عمقًا وثناء في حقل علم الجمال، والمؤسس الحقيقي لجميع التطورات اللاحقة في هذا الحقل والمحفز لها، التزام المنهجية الفلسفية وسخر منها. كان شافسبري هو من صاغ عبارة «أعقل طريق يؤدي إلى الجنون هو طريق النظام»⁽⁴⁹⁴⁾. وفي ألمانيا، حيث كان النضال قائمًا أيضًا في سبيل حق الخيال وأصالته، لم يتمرد علم الجمال على سيادة المنطق قط؛ فهو لم يخض هذا الكفاح ضد المنطق، وإنما بالتحالف معه، ولم يهدف إلى تحرير الخيال من سلطة المنطق العليا، بل كان يطالب بـ «منطق للخيال» (*Logik der Phantasie*) ويسعى إليه. ولما تحول المفكرون السويسريون، أبطال الصراع بين «الخيال» و«العقل»، ضد غوتشيد (*Gottsched*)، لم يهدفوا بذلك قط إلى التخلي عن صرامة فولف المنطقية، فقد أهدى بودمير (*Bodmer*) مقالته في تأثير الخيال واستخدامه في تهذيب الذوق (*Von dem Einfluß und Gebrauche Der Einbildungskraft; Zur Ausbesserung der Geschmackes*) (1727) إلى فولف ووضع نفسه إلى حد ما تحت رعايته. وجعل منهج فولف «الاستدلالي في التفلسف»⁽⁴⁹⁵⁾ - مثلما يوضح

بودمير - من الممكن لأول مرة تأسيس الفنون أيضًا على مبادئ منطقية أساسية محددة. ومن طريق فولف رجع المفكرون السويسريون إلى لايبنتز، لأن منهجه المنطقي هو الذي اعتمدوا عليه أولاً، إذ أعلنوا أن الخدمة الجوهرية التي أسداها لايبنتز لتأسيس فلسفة للفن تتمثل في نظامه عن التناسق المسبق، «[...] لقد سدّد ضربة قاتلة للإحساس، إذ خلعه من منصب القاضي الذي اغتصبه طويلاً وجعل منه علّة عرضية للحكم على النفس»⁽⁴⁹⁶⁾. ويتضح من هذه المكانة المركزية التي حظيت بها مسألة الحكم عند المفكرين السويسريين، عدم سعيهم بتأتا إلى قطع الرابط بين المنطق وعلم الجمال، إذ كانوا يقفون وسط تطور يهدف للوصول إلى تركيب وارتباط بين علم الجمال والمنطق، وهو التطور الذي بلغ ذروته ومنتهاه في نقد ملكة الحكم لكانط.

إذا وضعنا في الحسبان هذا الارتباط، يغدو من الصعب بطبيعة الحال تحديد الموضوع الذي كان مدار الخلاف بين المفكرين السويسريين من جهة وغوتشيد من جهة أخرى. وقد طاول هذا الخلاف نفسه المفكرين في ألمانيا أيضًا في القرن الثامن عشر وأثارهم بعمق، أما مدى تأثيره في الحياة العقلية الألمانية العامة ومدى قوة تحكمه في التطور الداخلي للشعر الألماني، فيتضح في شهادة غوته الشعر والحقيقة (*Dichtung und Wahrheit*). لكن حتى المعاصرون أنفسهم وجدوا مشقة في الوصول إلى النواة الحقيقية للمسألة في خضم غزارة الكتابات الجدالية. كتب ميلبوس (Mylius) وكرامر (Cramer) في مقدمة عملهما مساهمات لتعزيز النقد والذوق السليم (*Bemühungen zur Beförderung der Critik und des guten Geschmacks*) الصادر في مدينة هاله⁽⁴⁹⁷⁾ (Halle). «يبدو لنا أن الكتابات السويسرية عن الشعر يمكنها أن تقف مع فن الشعر عند غوتشيد في الموقع ذاته من غير أن تنشعب معركة بينهما، مثلما كتب سويغت عن المؤلفين القدماء. إننا غير قادرين على تقديم إجابة شافية عن السؤال المتعلق بسبب هذا الخصام الشديد. والشاعر الذي يريد أن يتغنى يومًا بهذه الحرب سوف يكون في حاجة إلى إلهام [...] مثال إلهام هوميروس حينما أراد وصف العداة بين أخيل وأغاممنون»⁽⁴⁹⁸⁾. لكن جميع التحليلات الأدبية التاريخية والفلسفية اللاحقة افتقرت كما يبدو إلى مثل هذا «الإلهام»، إذ كانت الآراء لا تزال متضاربة تمامًا في شأن الدوافع الحقيقية للخلاف والقوى المحركة له. ذكر هتتر (Hettner) أن من السهل علينا إدراك الفكرة الحاسمة التي نشأت وتعرزت تحت سطح الشجار الشخصي، فهذا الشجار كان «أول صدام جدي بين المؤثرات الفرنسية والمؤثرات الإنكليزية»⁽⁴⁹⁹⁾. كان غوتشيد متحيزًا بحماسة تبلغ حد التحزب العاطفي الحصري للكلاسيكية الفرنسية، وفي هذا يكمن صوابه وخطؤه التاريخيان. غير أن الأدوار لا تتوزع إطلاقًا بهذه البساطة؛ فمن جهة لا يقفل غوتشيد الباب في وجه تأثير الأدبيات الإنكليزية، إذ اقتبس شافتسبري وأديسون وقلّد شكل المجلة الأسبوعية التي كان يصدرها أديسون، ومن جهة أخرى كانت تتدفق باستمرار في نظرية المفكرين السويسريين مؤثرات آتية من علم الجمال الفرنسي أيضًا. واستند بودمير في تقديمه لكتاب فن الشعر النقدي (*Critischer Dichtkunst*) لبرايتنغر

(Breitinger) بوضوح إلى دوبو، في سبيل إثبات «[...] أن أفضل الكتابات لم تنشأ من القواعد، بل على العكس، فإن القواعد هي التي اشتُقت من الكتابات [...]»⁽⁵⁰⁰⁾. لا يمكن وصف الاختلاف الفعلي بين غوتشيد والمفكرين السويسريين بالخارجي، وإنما هو داخلي فحسب، فلا يمكن تفسيره بنوع المؤثرات التي يخضع لها كل طرف، وإنما عبر مقارنة كل منها مشكلته المنهجية فحسب. ولا يظهر هذا الخلاف إلى الضوء إلا إذا خرجنا من مجال المشكلات الأدبية والجمالية الصرف، وأدركنا أن هذا الخصام الدائر هنا ليس سوى مرحلة واحدة وفعل جزئي في صراع فكري آخر أكثر شمولاً؛ إذ لا يمكن هنا فهم الفرضية التي عمل غوتشيد والعلماء السويسريون على انتصارها في الشعرية إلا في السياق العقلي العام للقرن الثامن عشر. ومهما بدا الأمر مستغرباً لأول وهلة، فلا ينبغي من أجل الإيضاح التاريخي التام للخلاف بينهما، النظر في حالة مشكلة المنطق فحسب، بل في حالة مشكلة العلم الطبيعي أيضاً. فقد شرع القرن الثامن عشر في تطوير شكل جديد من المنطق في العلم الطبيعي وبعون منه، إذ حل مثال التحليل التجريبي تدريجياً محل مثال المنطق الاستنباطي الذي ينتقل من الكل إلى الجزء ثم من هذا إلى ذلك. إن مثال التحليل التجريبي لا يتخلى أبداً عن المبادئ العامة والمسلمات الأساسية للمنطق، لكنه لا يدعي أنها مبادئ ومسلمات معطاة مسبقاً، ولا سبيل إلى دحضها، بل يسعى إلى اكتسابها من مراقبة الظاهرة وإثبات صحتها في الظاهرة ذاتها. وبذلك يظل الارتباط بين «الظاهرة» و«المبدأ» قائماً، إلا أن مركز ثقل هذا الارتباط تزحزح، إذ لا ينبغي استنباط الظواهر من مبادئ معينة مفترضة ذات وجود مسبق ثابت، بل يجب اشتقاق المبادئ من الظواهر واختبارها فيها مجدداً باستمرار⁽⁵⁰¹⁾. ويمكن رؤية هذا التحول في منهج تفسير الطبيعة على النحو الأوضح في التقدم الذي تحقق من ديكارت إلى نيوتن، في حين أنه يتجلى بأعلى دقة وأتم وضوح في علم الجمال، في الخلاف بين غوتشيد والمفكرين السويسريين. ويثبت لنا مجدداً، في الربط المفاجئ هنا بين حقلين متباعدين، تلك الوحدة من التركيب الفكري التي كانت مميزة للقرن الثامن عشر. لقد وضع ديكارت أسساً فيزيائية مثلما عرضها في مقالته العالم (*Le monde*) تحت شعار «[...] أعطوني مادة وسوف أبنى لكم عالماً»⁽⁵⁰²⁾. ويمكن الفيزيائي والفيلسوف الطبيعي المجازفة بمثل هذا التركيب، لأن خطة الكون تبدو واضحة له في القوانين العامة للحركة، وهو ليس في حاجة إلى اشتقاق هذه القوانين الأكثر عمومية من التجربة؛ فهي ذات طبيعة رياضية، ومتضمنة بالأحرى في العلم الشامل (*Mathesis universalis*) الذي يدركه العقل في ذاته ويراه في ضرورته. وكان غوتشيد، تلميذ ديكارت وفولف، يعتقد أنه قادر على تطبيق المطلب نفسه في حقل الشعر، وأن بالإمكان أيضاً إخضاع الشعر لسيطرة «العقل». «أعطوني أي مادة، موضوعاً معيناً، وسوف أبين لكم كيف يمكن أن أشكل من ذلك قصيدة مثالية وفقاً للقواعد العامة للشعرية». هكذا تقريباً يمكن وصف فحوى رأيه الأساس في كتابه فن الشعر النقدي، حينما يكتب: «بادئ ذي بدء يجتاز المرء مبدأ أخلاقياً مفيداً [...] ملائماً للأغراض التي يسعى إلى تحقيقها، ثم عليه أن يفكر في حدث عام

ينطوي على الفعل الذي يتجلى فيه هذا المبدأ الأخلاقي المختار تجلياً تاماً⁽⁵⁰³⁾. وبناء على ذلك، يأتي «المبدأ»، أي الحقيقة النظرية أو الأخلاقية، أولاً، ثم يتبع الفعل الشعري بكل بساطة كي يوضحه، أي يجعله مجسداً في مثال ملموس فحسب. وفي مقابل ذلك، فإن ما كان يسود عند المفكرين السويسريين هي علاقة معكوسة تماماً: «الحدث سابق على المبدأ». صحيح أنهم لم يرفضوا بتاتاً المقصد التعليمي، بل عملوا باستمرار على إبراز هذا المقصد أكثر، لكن ينبغي الآن تحقيق هذا المقصد من طريق آخر، ليس هو طريق العقل وإنما طريق الخيال. يرى المفكرون السويسريون أن مهمة الشعر أن يؤثر ويحرك، ويتفوق في هذه النقطة مع دوبو، إلا أن «المثير للشفقة» بالطبع ليس هو هدفهم الوحيد أو الأسمى. على تأثير الخيال، بالأحرى، أن يمهّد الطريق أمام البصيرة العقلانية ويهيئ ذهن السامع لمثل هذه البصيرة. وما لا يمكن المفاهيم البحث والعقائد التجريدية بلوغه، يمكن الوصول إليه عبر الاختيار الصحيح للاستعارة، «للتشبيه» (Gleichnisse) الشعري. لذلك يكتب التشبيه الآن أهمية حاسمة ويتقدم إلى مركز الشعرية الواقعي. وقد أوضح برانتنغر في مقالة نقدية في الطبيعة والمقاصد واستخدام التشبيه⁽⁵⁰⁴⁾ (*Kritische Abhandlung von der Natur, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse*) هذا الاستخدام وشرّحه مع أمثلة من أعمال أشهر الكتاب القدامى والمحدثين. لكن التشبيه هنا أيضاً لا يمتلك معنى أو قيمة مستقلين؛ فهو لا يزيد على كونه تمهيداً لشيء آخر والغلالة التي يرتديها هذا الشيء. «تماماً [...] مثلما يغلف طبيب بارع [...] أقراصه المرّة بالذهب أو بالسكر، [...] هكذا يجب أن يفعل أولئك الذين يسعون إلى استخدام الحكمة وسيلة مساعدة لتعزيز السعادة البشرية». وبناء على ذلك، يعلن برانتنغر في كتابه فن الشعر النقدي أن «حكايات أسوب الخرافية» (Äsopische Fabel) تجسّد الجنس الشعري الأكثر كمالاً، كونها تحقق هذه الوظيفة المزدوجة. ووضعت هذه الحكايات كي تجسّد «الحقائق الجافة والمرّة في ذاتها»، من خلال إلباسها قناعاً فنياً جذاباً، مدخلاً معيناً إلى القلب البشري، فلا يعود في وسعه سوى قبولها⁽⁵⁰⁵⁾. كذلك اكتسب مفهوم «الرائع» الذي ميّز الشعرية السويسرية أول مرة هنا معناه الواضح المحدد، كما أن الرائع لا يكتب قيمته لأنه ينبع من لعبة الخيال الحرة أو لأنه يقفز فوق قوانين العقل كلها. وبصرف النظر عن كون الابتكار الأكثر روعة لا يخضع للواقع المعطى وإنما لقانون «الممكن»، فإنه إذا أراد أن يكون شعرياً بحق، عليه أن يكون خاضعاً لمقصده. يهدف هذا الابتكار، بما يتضمن في ذاته من جديد ومفاجيء، إلى تحريك الوجدان، والوصول بهذه الحركة إلى المقصد الذي يريده الشاعر، أي إلى الغرض الأخلاقي النهائي. ويبدو هذا التعارض في طريقتي المقاربة [بين غوتشيد والعلماء السويسريين]، وهو ليس في أي حال تعارضاً مطلقاً، واضحاً أيضاً في الجدل الذي دار حول العلاقة بين «العبقرية» و«القاعدة»، إذ لم يكن غوتشيد وحده بعيداً البعد كله عن ذلك المفهوم للعبقرية الذي ظهر في «الجماليات الحدسية» (intuitiver Ästhetik) عند شافستبير، بل كان المفكرون السويسريون كذلك بعيدين منه. لم يكن لدى بودمير وبرانتنغر أي ميل إلى تحرير

العبقرية من الانضباط الصارم للقاعدة، إذ كانا يسعيان أيضًا إلى وضع معايير لكنهما كانا يريدان اكتشاف هذه المعايير في الظواهر، أي في معطيات الشعرية نفسها، بدلاً من فرضها عليها فرضاً من الخارج. إنها ينطلقان من التأمل الشعري كي يعيدا هذا التأمل إلى مفاهيم «مبادئ تأملية»⁽⁵⁰⁶⁾ (spekulative Prinzipien). وتمثل ميزتهما الأساس على غوتشيد في قدرتها على هذا التأمل بدرجة أعلى بما لا يقاس، وبعمق أكبر، وفي أن هوميروس ودانتي وميلتون يعنون لهما تجارب شعرية حقيقية. لكن على الناقد النظر إلى هذه التجارب على أنها بداية، وليست نهاية، فها تشتمل عليه ضمناً من قواعد ينبغي إبرازه إلى مستوى الوعي الواضح، يجب على النقد استخلاص ما أنجزته الطبيعة من طريق العبقرية الشعرية من الأعمال الشعرية، وتحويله إلى حيازة ثابتة ومضمونة. هكذا أيضًا، تُثبت قوة «التحليل التجريبي» وفرادته جدارتها في الفوز بالعام من الخاص، وفي اكتشاف القاعدة الكامنة في الشكل الملموس والظاهرة الملموسة. وقد أوضح بودمير، في تقديمه لكتاب براينتغر فن الشعر النقدي، أن القواعد ليست مجرد ثمرة لتعمد أو للصدفة العمياء، بل إنها تُستخلص من رصد عناصر ثابتة فعلاً في الانطباع الجمالي وفي ما يمارس تأثيراً دائماً على الوجدان. ومثلما كان البحث الطبيعي في القرن الثامن عشر يقرب بين التجربة والهندسة ويحيل إحداها باستمرار على الأخرى، ومثلما كان ينطلق من التجربة ومن الرصد الحسي كي يجد التصميم الرياضي في مجال الظواهر التي يمكن ملاحظتها، هكذا أيضًا كان المفكرون السويسريون يريدون من الناقد الفني الحقيقي النهوض بهذين المطلين. عليه أن يستسلم للتجربة الماثلة أمامه في الأعمال الفنية العظيمة ويترك لها القيادة، لكن هذا الانقياد لا يعني البتة خضوعه لها ببساطة. ومثلما يعثر الفيزيائي على الدقة الرياضية وسط المعطيات الحسية، يعثر الناقد الفني أيضًا في إبداع الخيال على الضروري الذي يربأ عن كل تعسف، فهو يبدأ بهذا التأمل ويتمسك به، لكنه في هذا بالذات يكتشف الشكل الحقيقي للجزم وذلك «اليقين البرهاني» اللذين يقدر هذا التأمل النقدي على أن يصل إليها.

سادسًا: تأسيس علم الجمال المنهجي - باومغارتن

اعتاد كانط لدى حديثه عن ألكساندر باومغارتن (Alexander Baumgarten)، الذي كان يرفعه خصوصًا إلى مكانة عالية من بين جميع المفكرين الألمان، أن يسميه «المحلل الممتاز»⁽⁵⁰⁷⁾. وفي الحقيقة، فإن في هذا وصفًا دقيقًا موجزًا لشخصيته الفكرية وأدائه العلمي. تطور التعريف والتحليل المفاهيميان للفن في أعمال باومغارتن إلى أعلى درجة من الدقة، ومن بين جميع تلامذة فولف كان هو الأكثر امتلاكًا للتقنية المنطقية التي علمها فولف وكانت أول ما أكسب الفلسفة الألمانية محتواها الصلب وعمودها الفقري. وظل كتابه الميتافيزيقا أنموذجًا يثير الإعجاب زمانًا

طويلاً في انضباط تحديد المفاهيم، وفي العناية والدقة في التعريف، وفي قطعة براهينه، إذ إن كانظ كان يعود دائماً إلى هذا العمل ويتخذه أساساً لمحاضراته عن الميتافيزيقا. مع ذلك، تتجلى جدارة باومغارتن الحقيقية والتاريخية الحاسمة في مكان آخر، فهو لم يكن واحداً من قادة المنطق المدرسي فحسب، يتقنه في كل تفصيلاته إتقاناً بارعاً بلغ به أعلى درجة من كماله الشكلي، لكن إنجازاه الفكري الحقيقي أيضاً يتمثل في كونه صار - نتيجة لهذا الإلتقان بالتحديد - شديد الوعي بالحدود المضمونية والمنهجية لهذا المنطق. واستطاع، انطلاقاً من الوعي بهذه الحدود، تقديم إنجازاه المميز الأصيل المتمثل في وضعه الأسس الفلسفية لعلم الجمال. وأصبح باومغارتن من خلال استعراض حقله الخاص كعالم للمنطق وشموله بالنظر، على بيّنة من مهمته الجديدة، إذ انضح له حين تصدى لهذه المهمة انطلاقاً من مقدماته الفكرية، محدودية هذه المقدمات. هكذا تطور علم الجمال من المنطق، إلا أن هذا التطور تحديداً يكشف عن الحدود الضمنية للمنطق المدرسي التقليدي. ولم يبق باومغارتن «فنان العقل» فحسب، إذ تحقق فيه من جديد أيضاً ذلك المثل الفلسفي الذي وصفه كانظ بأنه مثال «المعرفة الذاتية للعقل»⁽⁵⁰⁸⁾. فقد كان باومغارتن ولا يزال أستاذ التحليل، إلا أن هذه الأستاذية لم تفرض به إلى مغالاة في تقدير التحليل، وإنما إلى تحديد واضح وفصل حاد بين وسائله وأهدافه. دفعه إذاً هذا التطوير الأعلى للتحليل، تحديداً، إلى أن يكون تركيباً من جديد، وأفضى به إلى نقطة بدت تلقائياً نقطة انطلاق جديد يفتح فيها طريق جديد للتركيب العقلي.

إن هذا التركيب الفكري المثالي هو ما منح تعريف باومغارتن للجاليات بوصفها علماً، قوته وأهميته، فالجاليات ما كانت لتصبح علماً قط، ولا يمكنها البتة أن تكون كذلك إذا اقتصر على كونها تجسيدا للقواعد التقنية اللازمة لإنتاج عمل فني، أو تجسيدا للتأمل السيكولوجي في تأثير العمل الفني، فهذا كله ينتمي إلى نوع من التجريبية هو في الواقع عكس الفهم الفلسفي الحقيقي ونقيضه التام من الناحية المنهجية. لا يستمد كل علم محتواه ومعناه الفلسفيين إلا من الأهمية التي يكتسبها ضمن المعرفة الكلية، ومن المكانة والموقع اللذين يحتلها في هذه المعرفة؛ إذ عليه أن يندرج في الجنس العام للمعرفة، لكن عليه أيضاً أن يتصدى ضمن هذا الجنس العام لمهمة محددة وينجزها بالطريقة الخاصة المميزة له. يُجدد جنس العلم من طريق مفهوم المعرفة الذي ينبغي أن يأتي في المقدمة، وهكذا يكون هو، ولا شيء سواه، قادراً على أن يشكل مقدمة التعريف المنشود لعلم الجمال. لكن ما هو أكثر أهمية من هذا الجنس المجاور (genus proximum) الذي لا يقدم سوى إطار تعريف، هو ملء هذا الإطار بمحتوى وتحديد الفارق النوعي. ووجد باومغارتن هذا الفارق في وصفه علم الجمال بأنه مذهب الإحساس، أي مذهب «المعرفة المرهفة»⁽⁵⁰⁹⁾ (sensitiven Erkenntnis). وبهذا يبدو أنه تم التوصل، من وجهة نظر الحكم المنطقي المدرسي ومعايره التقليدية، إلى إنتاج هجين منطقي، إلا أن ما يعطيه لعلم الجمال بيد يأخذه باليد الأخرى. لكن أليس الحتمي، وفقاً للمصطلحات التي يعتمدها باومغارتن، مجالاً ملتبساً غير واضح، أي إنه نقيض المعرفة الخالصة،

وإن معرفة كهذه لا يمكنها النفاذ إليه؟ وهل في وسع الجماليات تأكيد مكانتها وكرامتها بوصفها علماً، حين تبقى سجيناً هذا المجال المتدني وحين تشكل نفسها على أنها معرفة أدنى⁽⁵¹⁰⁾ (gnoseologia inferior)؟ كانت شكوك كهذه في الحقيقة هي ما أعاق قبول علم جمال باومغارتن وحال دون تأثيره مدة طويلة من الزمن. وسجل بودمير تعريف باومغارتن باستغراب واستياء، وتبرم نادراً ما تمكن من إخفائه، إذ كتب في مراجعته لكتاب باومغارتن⁽⁵¹¹⁾: «يدولي أن الرأي ينبغي السيطرة حينها يرى أن الذوق ملكة حكم دنيا. هو يقودنا إلى معرفة مرتبة وغامضة، فبعد معنى كهذا لن يكون امتلاك ذوق ملتبس إلى هذا الحد أمراً يستحق إشادة كبيرة، بل لا يكاد يكون السعي إلى مثل ذلك مستحقاً للجهد الذي يبذل فيه». لكن هذا الحكم يقبل مقصد باومغارتن رأساً على عقب؛ فباومغارتن «المحلل الممتاز» بعيد البعد كله عن مثل هذا التعارض الملتبس المهم لمعرفة مرتبة وكتيبة، فما كان يسعى إليه ويطلب به هو معرفة هذا «المهم» و«غير الواضح». يشير التقييم إلى الموضوع وإلى المجال الموضوعي وليس إلى طريقة النظر ونوع المعالجة. ينبغي عدم إنزال العلم إلى مجال الإحساس، بل ينبغي رفع الحسي إلى مرتبة المعرفة، والنفاذ فيه والإحاطة به من طريق نوع خاص من المعرفة. وماذا لو كان العلم الحسي في ذاته - نظراً إلى مادته - معتماً، فهل يبقى شكل المعرفة التي نعرفه بها ونقاربه من خلالها مبهماً وغير واضح أيضاً؟ ألا يقدم هذا الشكل من المعرفة بالذات نوعاً جديداً من إدراك المادة ونوعاً أكثر إصراراً من الفهم؟ هذا هو السؤال الذي يضعه باومغارتن في مقدمة علم جماله ويوجب عنه من دون أي تحفظ بالإيجاب. إنه يقيم معياراً جديداً للحس لا يلغي قيمته وإنما ينبغي له أن يجعله أكثر تأكيداً، ويسخ عليه كلاً جديداً، لكن هذا الكمال رهن بالطبع بضرورة معرفته وفهمه بصفته ميزة جوهرية، أي بصفته «كمال الظاهرة»⁽⁵¹²⁾ (perfectio phaenomenon). ولا يتطابق هذا الكمال الاستثنائي إطلاقاً مع الكمال الذي يسعى إليه المنطق والرياضيات في تشكيل «مفهوماتها الواضحة»، لكنه يثبت أنه ند له؛ فهو يظل قائماً بذاته ويتعذر رفضه. مع ذلك، لا يزال أمام باومغارتن بالطبع صعوبات واضحة في تثبيت هذا التناسق؛ إذ كان في التعبير عن أفكاره بمصطلحات لم يبتدعها بل استمدتها إلى حد كبير من المذهب المدرسي، ينتكس باستمرار إلى إكراه التبعية والمقدمات الصغرى، وهنا كان عليه أن يضع جدولاً محدداً، أي نظاماً لمراتب المعرفة وقيمتها، تخصص فيه المرتبة الدنيا للجماليات بوصفها معرفة الحسي. إن الجماليات تأتي في المقدمة، إلا أن هذه المقدمة لا تزيد على كونها مجرد إعداد. «من بوابة الجميل الصباحية فحسب تندفع إلى أرض المعرفة»⁽⁵¹³⁾. لكن حُرة فجر الجميل ينبغي، بل لا بد لها - كما يبدو - من أن تتلاشى أمام الألق الساطع والتام للنهار. وفي مواجهة الحقيقة الصارمة والخالصة التي ما عادت مقتصرة على مظهر الأشياء، وإنما تقدم لنا وجودها الأعمق، فإن الجمال الذي لا يزيد على كونه خاصة في المظهر، يجب عليه أن يختفي. ولم يتخل باومغارتن الميتافيزيقي تماماً عن هذا الرأي الأساس، لكن باومغارتن المحلل «الظاهري» الخالص تجاوزه بطبيعة الحال. إن هذا

القطع، هذا الحزم في التحلل من القيود المنطقية والمتافيزيقية التقليدية، كان هو الشرط التاريخي والمنهجي المسبق كي يضمن علم الجمال لنفسه «مكانًا تحت الشمس» ويحقق لذاته مكانة بصفته فرعًا فلسفيًا قائمًا بذاته وله حقوقه الخاصة⁽⁵¹⁴⁾.

إن مذهب لايبنتز في تدرج المعرفة الذي طوره في كتابه تأملات في الحقيقة والمعرفة والأفكار (*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*)، هو ما يشكل منطلق بحوث باومغارتن وإطارها. لكن مجرد استذكار الصيغة اللغوية لهذا المذهب لا تكفي لتكون منصفين تجاه رؤية باومغارتن الأساس. إن مذهب لايبنتز يجعل التصور «الواضح» في مقابل «الجلي»، ويعين لكل منهما معنى خاصًا وغرضًا خاصًا. والتصور «الواضح» هو ذلك التصور الذي يحقق حاجات الحياة اليومية ويتكيف معها، وهو ما يهيم لنا أول توجيه في محيطنا الحسي. وليس مطلوبًا لهذا التوجيه إلا أن نكون قادرين على التمييز بثقة بين الموضوعات الفردية التي تواجهنا، وأن نشكل سلوكنا تجاهها وفقًا لهذا التمييز. إن من لا يرى في الذهب سوى غرض استخدامه، سوف يكفي بامتلاك المعرفة اللازمة التي بواسطتها يستطيع أن يميّز الحقيقي منه من غير الحقيقي أو الزائف. وسوف يتوقف عند لون الذهب، عند صلابته، قابليته للطرق... إلخ، وسوف يتمكن بناء على مراعاة جميع هذه المحددات التجريبية، من أن يكتسب في النهاية معايير كافية تحميه من أي خطأ في تمييز الذهب الحقيقي من الذهب المقلد. لكن هذه الحقيقة وفقًا للايبنتز ليست هي الحقيقة الفعلية، الحقيقة الكاملة التي تسعى إليها المعرفة العلمية وما ينبغي أن تطلبها من ذاتها، لأن المعرفة الحقيقية، المعرفة العليا، لا تعني معرفة «ماذا»، وإنما معرفة «لماذا»، فالعلم لا يسعى إلى تجميع الحقائق فحسب، كما أنه لا يكفي بتمييز الموضوع بناء على «سماته» وعلاماته الحسية المميزة، ثم تصنيفه وفقًا لهذه الفوارق. إنه يسعى إلى الرجوع من هذا التعدد في الخصائص إلى وحدة المعرفة: ولا يمكن العلم اكتشاف هذا الجوهر إلا عبر العودة إلى الأساس النهائي لهذه التعددية وهذا التنوع. وتاليًا يغدو «مبدأ السبب [الكافي]» هو المعيار الحقيقي لكل علم دقيق، جنبًا إلى جنب مع قانون التثاقل والتعارض: إن فهم الأشياء لا يعني الإحاطة بها لاحقًا بناء على أشكال ظهورها، وإنما إدراكها مسبقًا انطلاقًا من أسبابها. و«المعرفة البديهية» هي نفسها «المعرفة بناء على الأسس» في نظر لايبنتز، فالتعريف «السببي» هو التعبير الوحيد المتاح لكل «تعريف حقيقي» صحيح، وتاليًا لا يمكن طريق «المعرفة الجليلة» أن تكون سوى تحليل أي ظاهرة مركبة إلى عناصرها البسيطة، أي إلى تلك العناصر الجزئية التي تحددها وتقررهما، وما دام لم يصل هذا التحليل إلى نهايته، أو ظل في أحد هذه العناصر بعض تعدد من دون تحليل، فلن يكون مفهومنا «ملائمًا» لموضوعه حينًا يكفي بتصوره فحسب، وإنما حينًا يجعل هذا الموضوع يتطور أمامنا ويتبعه حتى عناصره الأصلية ثم يعيد تركيبه من هذه العناصر.

اعترف باومغارتن بهذا المثال المنطقي في سعته الكاملة، ولم يشك قط في أهميته ضمن مجال

المعرفة العلمية، وازداد تمسكًا بقوة أكبر بمطلب «أبجدية الأفكار»⁽⁵¹⁵⁾ الذي نادى به لايبنتز، خصوصًا بعد أن أخذ هذا المثال يجرز تقدمًا متواصلًا بفضل العمل الريادي الدؤوب لفولف ومدرسته، وبات يبدو أقرب إلى التحقق. مع ذلك، كان هناك - وفقًا لبانومغارتن - حقل من المعرفة لم يزل فيه اختزال الظواهر إلى «أساسها» يواجه حدودًا. إذا حاولنا وفقًا لمنهجية المعرفة الدقيقة تفسير ظاهرة اللون بإرجاعها إلى سيرورة الحركة الخالصة، فإننا لا نلغي بذلك تأثيرها الحسي فحسب، وإنما نسلبها معناها الجمالي أيضًا؛ فكل ما يعنيه اللون بصفته وسيلة للتعبير الفني، وكل أداء يحققه في الرسم، يصبح من خلال هذا الإرجاع إلى مفهوم رياضي - فيزيائي في حكم الملغى، ويغدو لاشيء دفعة واحدة، إذ لا تضيق في هذا المفهوم كل ذكري عن التجربة الحسية للون فحسب، وإنما كل ذكري عن الوظيفة الجمالية أيضًا. لكن هل صحيح أن هذه الوظيفة بلا معنى وأنها محايدة تمامًا؟ أم أنها تمتلك هي أيضًا قيمة خاصة؟ ألا يحق لها أن ترفع مطلب عدم الإلقاء بها جانبًا ببساطة، بل أن يتم الاعتراف بها في نوعها وفي طبيعتها؟ وهذا الاعتراف هو ما يسعى إليه علم الجمال الجديد هذا. إنه يغوص في الظاهرة الحسية ويستسلم لها، ولا يحاول تجاوزها إلى شيء مختلف تمامًا، أي إلى «أسس» الظاهرة، لأن هذا الانتقال إلى الأسس لن يكون قادرًا على تفسير المحتوى الجمالي للظاهرة، بل سوف يلغيه. إذا أراد شخص ما أن يقدم لنا انطباعًا عن منظر طبيعي عبر تحليل عناصره والبحث عن مفهوم واضح لكل عنصر من هذه العناصر يصف فيه المنظر الطبيعي مثلًا بلغة الجيولوجيا وأدواتها المعرفية، فسوف يصل إلى نظرة جديدة في العلم الطبيعي، لكن بسبب هذه النظرة بالذات لم يبق حتى النزر اليسير من «جمال» المنظر الطبيعي. إن هذا الجمال لا يمكن لمسه سوى في المشاهدة الكاملة غير المجزأة للمنظر الطبيعي والتأمل فيه بوصفه كلاً. ولا يقوى على الحفاظ على هذه الكلية وتقديمها نابضة بالحياة في جميع ملاحظها، سوى الفنان، أي الرسام أو الشاعر. إن لوحة تامة الإتقان لهذا المنظر الطبيعي، سواء أكانت رسمًا أم شعرًا، تستحضر هذا المنظر وكأنها بالسحر، دفعة واحدة أمامنا، وفي تأمل هذه اللوحة والتمتع بها ننسى كل سؤال عن التأمل العلمي أو البحث المفاهيمي. علينا أن نستسلم للتأثير الخالص للظاهرة في حد ذاتها، وأن نتأني إزاءها، وإلا فسوف تفلت من بين أيدينا. صحيح أن تأثير هذه الظاهرة لا يمثل طبيعتها الميتافيزيقية، إلا أن الطبيعة الجمالية المحض مرتبطة به⁽⁵¹⁶⁾. ربما يتمكن عالم طبيعة، من خلال تفحص موضوع من الموضوعات عبر المجهر، من كشف تركيبه وطبيعته الحقيقية، لكن تأثيره الجمالي يتبدد خلال ذلك بلا رجعة. وصاغ غوته هذه الفكرة شعرًا في إحدى قصائد كتاب أغاني

لايبنزغ (Leipziger Liederbuch):

«ها هو يرفرف حول النبع

اليعسوب المتبدل الألوان،

إنه يبعث البهجة في نفسي طويلاً،

فهو فاتح مرة ومرة غامق،

مثل حرباء

مرة أخضر ومرة أزرق،

آه .. إنني على مقربة

وأشاهد ألوانه!

إنه يرفرف ويحوم ولا يستريح أبداً!

صه، إنه يجثم على الصفصافة.

ها هو، ها هو!

أستطيع الآن أن أتملّ فيه تماماً

وأرى زرقة داكنة حزينة

هكذا هو الحال معك، يا مشرّح مسرّاتك!«⁽⁵¹⁷⁾.

فهنا نرى، بالتوافق التام مع ما كان باومغارتن - بوصفه مُنظِّراً إستاتيقياً - يطرحه، المضمون الجوهري لمذهبه، لكن من طريق التعبير بالصورة الصافية والتأمل الشعري. يفتح الآن أمامنا مدخل لحقل جديد لم يعد فيه «مبدأ السبب الكافي» الذي هو مبدأ «كل حقيقة جلية»، يمتلك أي سلطة. إن هذا المبدأ هو خيط أريادنه⁽⁵¹⁸⁾ (Ariadnefaden) الذي وُضع في أيدينا، كي يساعدنا في الخروج من متاهة الحقيقة الظاهرية، ويرفعنا إلى منطقة «المعقول»، إلى مملكة «المفهوم المحض». لكن لا وجود لمثل هذا التعالي في الفن، كما أن الفن لا يستطيع احتمالها؛ فالفن لا يسعى إلى تجاوز الظواهر، وإنما إلى البقاء في وسطها، ولا يريد الرجوع إلى أساسها، بل يسعى إلى فهم محتواها المباشر ليقدم لنا الطبيعة الخاصة لهذا المحتوى. ولا داعي للخوف من أن التنازل عن خيط الإرشاد الذي وضعه «مبدأ السبب الكافي» في أيدينا سوف يؤدي بعلمنا الفكري إلى الانزلاق ثانية في الفوضى، فالحقيقة الحدسية ليست خطأ تاماً، بل تمتلك في ذاتها معيارها الخاص. وكل عمل فني أصيل يقدم لنا مباشرة مثل المعيار، فهو لا يعرض أمامنا وفرة من المشاهدات فحسب، وإنما يتحكم بهذه الوفرة أيضاً، فيشكلها متيحاً لنا بذلك النظر في وحدتها الداخلية. لا يتيح لنا الحدس الجمالي رؤية التعدد والتنوع فحسب، بل ما في ذلك أيضاً من نظام وقانون محددين. إن وصف العالم الجمالي من طريق «الإدراك المختلط» ممكن، شريطة فهم هذا التعبير في معناه الاشتقاقي الصارم. هذا الذي يشير إلى وجود «مركب» من العناصر في كل حدس جمالي لا نستطيع فصل أجزائه عن هذا الحدس الكلي، مثلما لا يمكننا رؤية هذه الأجزاء معزولة أو منفصلة عن هذا الكل. لكن لا ينبغي لهذا المركب التسبب في أي «إرباك»، فهو يقدم لنا نفسه، في رؤيته الخالصة، بوصفه كلاً

محددًا متسقًا باستمرار. تنسيق كهذا وفقًا للفرضية الجمالية الأساس عند باومغارتن، لا يمكن الوصول إليه إطلاقًا من طريق المفهوم وحده، سواء على نحو مباشر أو غير مباشر، فذلك يجب أن يعزى إلى مجال ما قبل مفاهيمي لا يحتاج المنطق البحت في ذاته بالطبع إلى معرفته أو أخذه في الحسبان ما دامت وجهة النظر المنطقية، وبحسب منطلقها، تنظر إلى هذا التركيب بوصفه ينتمي إلى القوى «الدينا» للنفس والمعرفة. غير أن هذه القوى المعرفية «الدينا» تمتلك «مبدأها» العقلي وتطالب أيضًا بنظرية معرفية، أي بـ «معرفة دنيا» خاصة. هكذا، لا يزال باومغارتن خاضعًا لهيمنة العقل الصارمة، ولم يسمح بأي استثناء، أو بأدنى تخفيف من صرامة المعايير المنطقية البحتة. لكنه يدافع عن قضية الحدس الجمالي الخالص أمام محكمة العقل نفسه؛ إذ كان يريد إنقاذ الحدس بإثبات أن ثمة قانونًا داخليًا يتحكم فيه أيضًا. وحتى لو كان هذا القانون غير متطابق مع العقل، فإنه نظير له⁽⁵¹⁹⁾. وتشير معرفة «مناظرة العقل» (analogon rationis) هذه، إلى أن مجال قانون الحدس الجمالي ليس مرادفًا لمجال المفهوم المنطقي، بل أشمل منه بكثير، وإضافة إلى ذلك تدلنا هذه المعرفة المناظرة للعقل على وجود انتظام يرتفع عن كل تعسف ويستبعد كل مزاج ذاتي، وهو انتظام لا يمكن عرضه بوصفه مفهومًا مجردًا. كما أن العقل بصفته كلاً قادر على استيعاب كليهما [أي قانون الجمالي والمفهوم المنطقي] في ذاته؛ فهو لا يقتصر على المفاهيمي فحسب، بل يهتم أيضًا بالنتظام والانتظام في ذاتهما، بصرف النظر عن المادة التي يتمثلان أو يتجسدان فيها⁽⁵²⁰⁾. إن شمولية العقل هذه تتيح له البقاء سيّدًا من دون أن تتحول هذه السيادة إلى نير قاس أو إكراه خارجي. وكان باومغارتن هو من صاغ هذه العبارة السعيدة الحافلة بالمعنى، التي تقول إن سيادة العقل على جميع القوى الدنيا لا يجوز بتاتًا أن تتحول إلى استبداد⁽⁵²¹⁾. فلا يجوز لما يخضع لهذه السيادة هنا أن يفقد طبيعته الخاصة، أو يتنازل عن طابعه الذاتي، بل يجب أن يبقى مفهومًا وقائمًا ومصونًا في هذين الجانبين كليهما. يجب أن يكون هدف علم الجمال إضفاء الشرعية على هذه القوى الدنيا، وليس قمعها أو إلغائها⁽⁵²²⁾.

تشتمل هذه المقاربة الأولى على جميع عناصر مذهب باومغارتن، ثم جميع خصائص العمل الفني التي أبرزها، وخصوصًا تلك الاعتبارات المتعلقة بطرائق التصوير الشعري ووسائله الخاصة في التعبير التي يمكنها أن تتطور انطلاقًا من هذه النقطة. فقد كان شخصيًا ميالًا في أثناء توحيه الدقة والكمال إلى مراكمة الاصطلاحات، التي تعبر عن الفرق بين التمثيل الشعري الخالص ومقابلته المنطقي - العلمي. كان يطالب أولاً بالسطوع والوضوح، الشمول والصدق، الثراء والجلاء، وبأن تشتمل جميع التخيلات التي يستخدمها الشاعر على معنى داخلي، وعلى القدرة على الإقناع والحوية. لكن جميع هذه المحددات من الجزالة والعظمة، من الصدق والوضوح، من السطوع واليقين، يمكن إجمالها في النهاية في مطلب واحد وجد له باومغارتن تعبيرًا مميزًا: «حياة المعرفة»⁽⁵²³⁾ (vita cognitiois). لا يسعى باومغارتن بتاتًا إلى فصل الشعر عن منشأ التفكير، ويبدو ذلك منذ البداية في تعريفه علم الجمال بأنه «فن التفكير بشكل جميل»⁽⁵²⁴⁾ (ars pulcre cogitandi).

لكنه لا يطلب من الفكرة الشعرية تقديم الشكل فحسب، وإنما اللون أيضًا، وليس الحقيقة الموضوعية وحدها، بل قوة «الإحساس» أيضًا، وأن لا تنقل لنا ما هو صحيح واقعيًا فحسب، بل ببصيرة حيّة أيضًا. وتتطلب هذه البصيرة الحية ألا نمضي، مثلما هو الحال في بناء المفاهيم المنطقية، من الخاص إلى العام، بل أن ندرك العام في الخاص والخاص في العام. وفي مقابل الحدس، لا يعني التجريد التبتة، الذي يدلنا على طريق الأجناس العليا، سوى الإفقار والضمور. إن عملية التجريد هي إذا عملية طرح، لأنه لا يمكن بلوغ العام إلا بـ «إهمال» الخاص و«إشاحة النظر» عنه أكثر فأكثر. وهكذا، فمن غير الممكن بلوغ العام هنا إلا على حساب الوضوح، وبناء عليه تمضي العمومية والوضوح هنا في اتجاهين مختلفين⁽⁵²⁵⁾. وعلم الجمال هو أول ما ردم هذه الفجوة هنا، فلا يمكن العثور على «حقيقته» بعيدًا من الوضوح أو بالتضاد معه، بل إن هذه الحقيقة لا يمكن أن تتحقق إلا في هذا الوضوح ومن خلاله فحسب. لا يتطلب الجمال وضوحًا «مكتفًا» فحسب، مثلما يتطلب ذلك المفهوم العلمي، لكنه يمتلك وضوحًا «ممتدًا» (extensive). ولا يتحقق ذلك الوضوح المكثف إلا إذا نجحنا في دمج التصور كاملاً في عدد قليل من الأحكام الأساسية التي نعرف فيها إلى طبيعته الحقيقية. إلا أن هذا الامتداد الجمالي لا يسمح بمثل هذا الاختزال أو التكتيف المفاهيمي، لأن الفنان يسعى إلى تصوير كامل دائرة الواقع الحدسي تصويرًا فعليًا، يشمل مركزها ومحيطها في نظرة واحدة⁽⁵²⁶⁾. لا تمتلك العبقورية الفنية، وفقًا للمذهب باومغارتن، قابلية حسية قوية وقوة خيال وسعته فحسب، وإنما نظرة عقلية عميقة وثاقبة أيضًا، أي «نزعة طبيعية للفتنة»⁽⁵²⁷⁾ (dispositio naturalis ad perspicaciam). غير أن هذه النظرة الثاقبة مختلفة عن فطنة المفكر العلمي التحليلية، في عدم تجاهلها الظواهر وتوقفها عندها، وفي كونها لا تسعى إلى العودة من هذه الظواهر إلى «أسبابها»، وإنما إلى فهم الظواهر في كليتها وفي طريقة وجودها المحايث وتوحيدها في صورة حية شاملة.

كان باومغارتن قادرًا على وصف التعارض بين العقل الفني والعقل العلمي، وعلى التعبير عن ذلك لأول مرة في صيغة فلسفية صارمة، لأنه كان يستطيع الاستناد في هذا الوصف إلى تجربته الذاتية الحية في داخله. أشار هاينريش فون شتاين في كتابه نشأة علم الجمال الحديث (Entstehung der neuen Ästhetik) إلى فداحة الخطأ والتضليل في التصور القائل إن باومغارتن اكتشف علم الجمال المنهجي وأسس نتيجة اهتماماته النظرية المعرفية حصراً، وبناء على نوع من الخدلفة المنطقية. انطلق باومغارتن في ذلك من تأملاته في الأعمال الشعرية، إذ كان هو نفسه يسعى لأن يكون شاعرًا، وذكر في مقدمة كتابه تأملات [في الشعر]، بأنه لم يمر عليه يوم واحد تقريبًا لم يكتب فيه قصيدة. ومهما تكن موهبته الشعرية محدودة، فقد تعلم من هذا الانشغال أن يعرف في الأقل ما هو «الموضوع»، وكيف يختلف ذلك عن «موضوع» منطقي. لم يكن في حاجة إلا إلى الانتباه إلى نشاطه الخاص، كي يتمكن مباشرة من استخلاص هذا الفارق. وكان في عودة باومغارتن بشكل خاص

إلى شكل اللغة الشعرية وتوجهها الأساس، في سبيل صوغ هذا الفارق، تقدم مهم لكل من الفلسفة وعلم الجمال على حد سواء. فاللغة هي الوسيلة التي يلتقي فيها كل من التمثيل العلمي والتمثيل الفني. وتحتاج الأفكار التي يطورها المنطقي أو الباحث العلمي، كما الشاعر والأخيلة التي يسعى الشاعر إلى إثارتها فينا، إلى التوسل بالكلمة. غير أن الوسيلة نفسها تخدم في كلتا الحالين هدفاً مختلفاً تماماً. في المعالجة العلمية لموضوع من الموضوعات تكون الكلمة مجرد رمز مفاهيمي يكمن محتواها كاملاً في دلالتها التجريدية. وتتحول الكلمات هنا إلى مجرد «علامات حسابية للعقل»⁽⁵²⁸⁾، وفق تعبير هوبز عن هذه الصلة. وحين تصل اللغة العلمية إلى أعلى تطور لها وتحقق أقصى كمال، نجد أنفسنا في مرحلة تفقد فيها اللغة كل معنى محدد كان لها بالضرورة حتى الآن، فنحن لم نعد نتحرك في دائرة الكلمات بل في دائرة رموز مجردة، وينصب كل جهدنا على منح كل عملية في تفكيرنا تعبيراً محدداً في هذه الرموز. إن «العلم العام» (Scientia generalis) لا يتحقق - مثلما كان لا يبتز يؤكد دائماً - إلا بتطوير «سمات عامة». لكن ما يعني في نظر العلم المرحلة العليا من التطور، يعني في حالة استخدامه الفن موت هذا الفن، لأنه سوف يفرغه من كل محتوى حيوي ملموس. يريد علم الجمال الجديد درء خطر هذا الإفقار؛ فهو لا يسعى إلى كمال المعرفة في ذاته وإنما إلى كمال «الإحساس»، أي إلى المعرفة الحدسية الكاملة في ذاتها. وهذا هو الجمال⁽⁵²⁹⁾ (Aesthetics) «...» finis est perfectio cognitionis sensitivae, qua talis. Haec autem est pulcritudo وتتمثل قوة الفنان، الشاعر الحقيقي، وعظمته في قدرته على نفخ أنفاس الحياة في «الرموز والعلامات الباردة»⁽⁵³⁰⁾ التي تتحرك فيها اللغة اليومية أو لغة العلم الاصطلاحية، وفي منحها «حياة المعرفة» (vita cognitionis). لا تبقى كلمة في استخدامه ميتة أو فارغة، بل إن الحياة والحركة تدبان فيها من داخلها، فتصبح مفعمة بمضمون حيوي مباشر. وتحتفي من اللغة الشعرية كل صيغة رسمية، ويحل مكانها التعبير التصويري الخالص. هكذا، يدرج باومغارتن الشعر بالطبع تحت العنوان العام لـ «الكلام»، لكن هذا لا يعني إطلاقاً أنه لم يعد وظيفياً لفكرته الجمالية الأساس، بل إنه فقط لم يعد خاضعاً لسحر الخطابة المجردة، لأن التعريف الدقيق الذي يعطيه لهذا «الكلام» يتحول فوراً دون مثل هذا الخطر. «إن اللغة الكاملة للحس هي الشعر»⁽⁵³¹⁾ (Oratio sensitiva perfecta est poema) [...] . ذلك الكلام الذي يمتلك القدرة الكاملة على التعبير الحسي، والذي يستحضر أمامنا حدساً حياً ويجعلنا نتمسك به على نحو مستمر، هو ما يستحق أن يسمى شعراً.

في مثل هذا الشكل المنهجي الصارم، قدم باومغارتن في الوقت ذاته وصفاً لمشكلة احتلت اهتماماً واسعاً على الدوام في علم الجمال في القرن الثامن عشر. فقد أكد علم الجمال منذ دويو والمفكرين السويسريين، باستمرار هذا الطابع الحدسي لكل ما هو شعري حقيقي، إلا أنه لم يتمكن من تقديم شكل محدد لهذه الفكرة، إلا بالاستعانة بفن الرسم. وهنا [أي في هذه الاستعانة بفن الرسم] يكمن الجذر الحقيقي، والأساس الفعلي لتوظيف مقولة «الشعر مثل اللوحة» (ut pictura

(poesis)، التي ترددت كثيرًا قبل مقالة لاوكون⁽⁵³²⁾ (Laokoon) للسينغ، إذ كتب بودمير تأملاته في «اللوحه الشعرية» عند الشاعر، ووضع برايتغر نصب عينيه بوضوح في كتابه فن الشعر النقدي «دراسة الرسم الشعري من حيث الأساس في ما يتعلق بوظيفة الابتكار»، شارحًا ذلك بأمثلة قديمة وحديثة. لكن سؤالًا جديدًا يبرز هنا: هل من الممكن حقًا أن يتبارى الشاعر مع الرسام؟ وهل هو قادر فعلاً على أن يقدم بـ «رموزه المصطنعة» ما يستطيع الرسام تقديمه لنا بـ «رموزه الطبيعية»؟ ألا يعمل كل تنافس من هذا القبيل على خلط تعسفي بين الفنون، وعلى إنكار وسيلة الأسلوب الشعري الفعلية وتدميرها؟ وحال باومغارتن دون هذا الخلط حينما ميز مطلب التعبير «التصويري» باعتباره سوء فهم نجم عن وضع الجزء في مقام الكل. وهذا المطلب ليس فلسفيًا أو منهجيًا، وإنما هو مطلب مجازي. ففي هذا المطلب وضع بدلاً من النوع الحقيقي، أي بدلاً من المفهوم العام من المعرفة الحسية، أحد أشكالها فحسب، وهو شكل الوصف التصويري. لا يمكن الشاعر ولا ينبغي له أن «يرسم» بالكلمات، لكن بإمكانه استخدام الكلمات كي يثير في مستمعيه أخيلة حيوية، واضحة، ذات طبيعة حسية - حدسية، وهذه هي موهبته الأساس: قابلية «الإدراك الجمالي» (ingenium venustum) مثلما وصفها باومغارتن. وكان هذا الوصف، من وجهة نظر التاريخ العقلي، أشبه بنبوءة: إذ أشار قبل أربعة عقود من نقد ملكة الحكم ومن في المحاكاة التشكيلية للجميل (Ueber die bildende Nachahmung des Schönen) لفيليب موريتس، إلى «تفكير» غوته «الموضوعي». إن قابلية الإدراك الجمالي لا تسعى إلى فهم الموضوعات، وتبينها بناء على أجناسها وأنواعها فحسب، بل تحيا أيضًا في تأمل هذه الموضوعات. إنها تمتلك ذلك النوع من «الامتلاء الجميل» (venusta plenitudo) الذي لا يمكن أن ينتج عن مجرد تركيب أو ينحل إلى أجزاء. وفي هذا النوع من «القابلية» (Ingenium) تعبير عن موقف أو مزاج نفسي كلي، يضيف على كل شيء يقع في نطاق هذه القابلية، أو تحتذبه إلى ذاتها، لونها الخاص. إن هذه النزعة العقلية في كليتها هي ما يميز الروح الفنية هذا التمييز، ويمنحها ذلك الطابع الذي لا يمكن اكتسابه أو تعلمه، لكنه يولد مع الفنان. «وفي ما يتعلق بالفنان، فإن الطبيعة الجمالية الفطرية [...] (φύσις, natura evφύσια) [...] أمر لا بد منه، وهذا يعني أن قابلية للتفكير الجميل تولد مع الروح»⁽⁵³³⁾.

بذلك، تتجاوز النظرية الجمالية عند باومغارتن المنطق المجرد إلى حد بعيد مرة أخرى؛ فهي تسعى لأن تكون منطلقًا لـ «قوى الإدراك الدنيا»، لكنها لا تريد من طريق هذه القوى خدمة النظام الفلسفي فحسب، وإنما عقيدة الإنسان في المقام الأول أيضًا. وليس من الصدفة استناد هيردر إلى باومغارتن ونعته بأنه «أرسطو عصرنا الحقيقي»⁽⁵³⁴⁾، إذ عثر عنده على ذلك المثال الجديد للإنسانية الذي تنضوي تحته جميع أعماله. إننا نجد في نظرية باومغارتن منذ البداية تلك الحتمية الإنسانية الجديدة التي يقدمها للفلسفة بوصفها عقيدة الحكمة. «[...] إن الفيلسوف واحد من البشر، ومن الجيد أن يعتقد أن جزءًا كبيرًا من المعرفة الإنسانية غريب عليه [...]»⁽⁵³⁵⁾. إن تطوير

قدرات خاصة، ولا سيما القدرة على تحليل المفاهيم وتشرحها، قد يكون من المزايا المحمودة في الباحث ورجل الاختصاص، لكن مهمة الفلسفة لا يمكن أن تتحقق على هذه الشاكلة؛ فهذه المهمة تتطلب ألا يبقى أي حقل من حقول المعرفة بورًا تمامًا وألا تبقى أي موهبة من مواهب العقل مهملة. لا ينبغي للعقل الفلسفي أن يرتفع عن مواهب الحدس والخيال، بل عليه النفاذ إليها ووضعها على قدم المساواة مع مواهب الحكم والاستنتاج. إن كمال النظام الفلسفي ووحدته الداخلية لا ينبثقان إلا من مثل هذا الانسجام، وفيه أيضًا وحده يظهر التجسيد الفردي الأعلى للعقل الفلسفي. ولا يمكن تحقيق التطور الأعلى والأبقى لهذا العقل أو البلوغ به مداه الأقصى من طريق تنمية قوى الفهم فحسب⁽⁵³⁶⁾. ويظل الفيلسوف في ذاته هو الأقرب إلى الفنان في سمة أساسية في التفكير، وهي السعي إلى الشمول⁽⁵³⁷⁾. وإذا كان الفيلسوف غير قادر على مجازاة الفنان في إبداع الجميل، فيستطيع السعي إلى معرفة الجميل والوصول بفضل قوة هذه المعرفة، أي قوة علم الجمال المنهجي، إلى استكمال تصوره عن العالم. وهكذا لم يكتسب هذا الفرع المعرفي الجديد الشرعية منطقيًا فحسب، وإنما اكتسب مسوغه الأخلاقي ويات أكثر أخلاقية إلى حد ما أيضًا. لم تعد «العلوم الجميلة» (schönen Wissenschaften) الآن تشكل فقط جزءًا مستقلًا من المعرفة، بل إنها أيضًا «تفعل الإنسان بأكمله»، ليغدو بذلك فحسب ما هو عليه وما ينبغي أن يكونه⁽⁵³⁸⁾.

هكذا، لم تفض مشكلة الجميل إلى تأسيس علم جمال منهجي فحسب، بل أيضًا إلى تأسيس «أنثروبولوجيا فلسفية» جديدة، وبذلك اكتسبت فكرة كانت مميزة للثقافة بأسرها في القرن الثامن عشر، صديقتها وتأكيدها. ومرة أخرى، تبدو الآن - وإن من زاوية جديدة - بداية تحول جذري في المعايير التي كانت سائدة حتى الآن في تفكير القرن، وبات يجري الآن تحول واضح في العلاقة بين الفهم الإنساني والفهم الإلهي، بين «العقل الاستدلالي»⁽⁵³⁹⁾ (intellectus ectypus) و«العقل الأنموذجي الأصلي» (intellectus archetypus). ما عاد الأمر متعلقًا فحسب، مثلما كان في النظم الميتافيزيقية الكبرى في القرن السابع عشر عند مالبرانش وسبينوزا وغيرهما، ببناء النهائي في اللانهائي، وتاليًا بإلغائه كما لو أنه هو نفسه. إن المطلوب أكثر هو ضرورة إثبات هذا النهائي نفسه في طبيعته الخاصة حتى في مواجهة هذه المعايير العليا أيضًا، وذلك بالاعتراف بهذه الطبيعة الخاصة التي تميزها والحفاظ عليها. وفي الوقت الذي يحافظ تأسيس علم الجمال المنهجي على الحكم الذاتي للجميل، فإنه يحافظ ضمناً على الحق الأساس للطبيعة المحدودة في شكل مستقل عن الوجود وكان من المحددات المبدئية التي استقتها الفلسفة المدرسية الألمانية من مذهب لايبنتز، أن الوجود الإلهي يقع وراء ذلك المجال الذي نبحث فيه عن ظاهرة الجميل، لأن الوجود الإلهي من حيث الأساس أعلى من ذلك المجال. ومن طبيعة المعرفة الإلهية، وفقاً للايبنتز، أنها لا تتحرك في دائرة الأفكار الحسية لكنها تختص بصورة كلية بالأفكار الكافية فحسب، وهذا يعني أنها تنفذ إلى كل تركيب كلي وتحله في نهاية المطاف في عناصرها التكوينية الأساسية⁽⁵⁴⁰⁾. وإزاء هذا النوع من

المعرفة، تنتهي ظاهرة الجميل إلى لا شيء. يرى مندلسون، في مؤلفه رسائل في الأحاسيس (*Briefen über die Empfindungen*)، وجوب عدم الخلط بين «فينوس الساوية» التي تتمثل في الكمال والكفاية المطلقة لجميع المفاهيم، و«فينوس الأرضية»، أي الجمال. لا يستند الجمال إذاً، من وجهة النظر الميتافيزيقية البحت، إلى إحدى قدرات النفس الإنسانية بمقدار ما يستند إلى نقصها، إذ لا يمكن قدرة معرفية أكثر كمالاً من قدراتنا بلوغ تجربة الجميل والمشاركة فيها⁽⁵⁴¹⁾. ويمكن مندلسون أن يتكئ في مثل هذا التعارض الحاد بين الجمال الحسي والكمال الفكري المحض، على باومغارتن نفسه، غير أن هذا التعارض عند باومغارتن يخدم نزعة فكرية أخرى، ويتضمن تأكيداً على قيمة مختلفة. ففي الوقت الذي يرسم باومغارتن حدود الجميل، يريد أن يظل الإنسان ضمن هذه الحدود. على الإنسان ألا يتجاوز النهائي، لكن عليه أن يستكشف جهات النهائي كلها. وبقاء الإنسان وراء مثال المعرفة الإلهية، أي وراء المعرفة الكافية، هو ما يتيح له تحقيق طبيعته وتقرير مصيره. وهكذا دخلت من طريق علم جمال باومغارتن إلى صميم الانضباط الصارم للمدرسة الألمانية في الفلسفة، تلك الفكرة ذاتها التي سبق أن كانت فاعلة تماماً في تأسيس الأخلاق، وفلسفة الدين، وفلسفة القانون والدولة في عصر التنوير. فقد تعلم التنوير أن يتخلى أكثر فأكثر عن «المطلق» في الفهم الميتافيزيقي الصارم، وعن مثال «المعرفة الشبيهة بالمعرفة الإلهية»، وبدلاً من ذلك تبلور فيه مثال إنساني محض كان التنوير يسعى باستمرار إلى تحديده وتحقيقه بصورة أكثر دقة ووضوحاً.

مع «أنسة» الإحساس، وُجد أيضاً حل لمسألة طالما شغلت القرن الثامن عشر الذي لم تقف فيه الفلسفة إلى جانب شرعية «الخيال» فحسب، وإنما إلى جانب شرعية الحس والشغف الحسي كذلك. وأخذ مذهب ديكرات، الذي لم ير في العواطف سوى «اضطراب الروح» يراجع أكثر فأكثر، وصارت العواطف تبدو على نحو متزايد دفعات حيوية، وبوصفها القوى الحقيقية التي تحرك العقل كاملاً وتبقيه فاعلاً على الدوام⁽⁵⁴²⁾. انطلق النداء الآن من جميع الجهات، وخصوصاً في علم النفس وعلم الأخلاق في فرنسا، من أجل تحرير الحسيّة، وأخذ يزداد تصاعداً. وفي مقابل رواية القرن السابع عشر التي لم تقتصر على كونها مذهباً فلسفياً فحسب، وإنما أعلنت عن نفسها في التراجيديا الكلاسيكية موتيفاً للتشكيل الفني أيضاً، ظهر الآن مزاج أبيقوري أساس محض. وتستوعب هذه الأبيقورية الآن أكثر الأشكال تنوعاً وتظهر أكثر الفوارق تعدداً، وهي يمكن أن تكون، مثلما في كتاب لا ميتري فن الاستمتاع (*L'art de jouir*)، تزكية للمتعة الحسية العارية، مثلما يمكن أن تشكل تقنية للصقل الفكري والسمو المتواصل لمسرات الوجود. لقد حاول «خليعو» القرن السابع عشر، وهم حلقة من الناس اللبقيين من ذوي الثقافة العالمية كانوا يلتقون في «معبد» أو في صالون نينون دو لانكلو (Ninon de Lenclos) في باريس، أو في صالون مدام دو مازاران (Madame de Mazarin) في لندن، الوصول بهذا الفن إلى حالة الكمال، ووجدوا في سانت إفريمون (Saint Evremond)⁽⁵⁴³⁾ مثلهم الأرقى والأكثر أهمية⁽⁵⁴⁴⁾. وقد صدرت عن هذه الحلقة سلسلة كاملة

من البحوث التي كانت تسعى لأن تكون مدرسة حقيقية للمتعة، بل إلى جعل المتعة متاحة أيضًا من خلال مفهوم نظري، ومن طريق تعليم الوسائل التي تجعلها تزداد قوة وتستفدها من الألف إلى الياء⁽⁵⁴⁵⁾. لا شك في أن صقل اللذة الذي يتم تعليمه هنا هو ذو أهمية جمالية، لكن علم الجمال الذي يتطور على هذا الأساس، يظل محض جماليات للإثارة. إنه يشحذ الشعور والقدرة على تلقي الانطباعات الحسية إلى أقصى مدى، إلا أنه يفتقر إلى أي مدخل إلى المنابع الحقيقية للفنية والتلقائية. وتجاوز علم الجمال عند باومغارتن هذا النقص الأساس؛ فهو أيضًا وقف إلى جانب الحق في الشهوانية، لكنه لم يكن يسعى إلى إطلاق الشهوانية في ذاتها من جميع القيود والمحددات، وإنما كان يسعى للوصول بها إلى كمالها العقلي. ولا يمكن هذا الكمال أن يكون في المتعة وإنما في الجمال فحسب. إن الجمال لذة، لكنها لذة تختلف اختلافًا مميّزًا عن اللذات الأخرى النابعة من غرائز الحياة فحسب؛ فليست قوة الرغبة المجردة هي وحدها ما يجركها، وإنما التوق إلى التأمل الخالص والمعرفة النقية. هكذا، نستطيع من طريق المتعة التي لا يتيحها سوى الجمال، اختبار الحيوية الداخلية والعفوية التامة التي تسكن أيضًا داخل الحسي، وتتمكن بذلك من النفاذ إلى «حياة المعرفة الحسية» (vita cognitionis sensitivae). ومثلما ذكرنا علم جمال باومغارتن بهيردر، يذكّرنا الآن أيضًا بكتاب رسائل في التربية الجمالية (*Briefe über die ästhetische Erziehung*) لشيلر (Schiller)، إذ كان باومغارتن واحدًا من أوائل المفكرين الذين تغلبوا على التعارض بين «الحسية» و«العقلانية»، وحققوا تركيبًا خلاقًا من «العقل» و«الحسية».

لكن باومغارتن لم يحقق الهدف الفكري الذي وضعه نصب عينيه بصورة كاملة، ولم يقطع الطريق الذي رآه واضحًا أمامه حتى نهايته. فقد أعلن في مقدمة كتابه علم الجمال (*Ästhetik*)، أن عمله هذا يفتح الطريق فحسب أمام العلم الجديد ويجعله متاحًا، لكنه لم يكن يسعى إلى إكماله منهجيًا⁽⁵⁴⁶⁾. كذلك، واجهته من الجانب الذاتي تمامًا معوقات محددة منذ البداية، فعمله كان مكتوبًا بأسلوب الفلسفة المدرسية وملتزمًا بها. ولم تجد الفكرة الجديدة التي يمثلها باومغارتن الشكل الملائم لها، فكان لا بد لها من أن تنحصر في فقرات كانت ضيقة عليها ضيق الحذاء الإسباني ذي الرباط، وبدا أحيانًا أن الفكرة تفقد مرونة حركتها جراء ذلك. لكن من يتمكن من قراءة باومغارتن قراءة صحيحة، يكشف خلف هذه القشرة الصلبة البذرة النقية لفكره، وأصالة في التعبير خاصة به. ناقش هيردر في كتابه أحاديث مدرسية (Schulreden) مفهوم الرشاقة (Grazie) في المدارس، مستندًا في سبيل إيضاح فكرته إلى باومغارتن. فهذه الرشاقة تمثل في نظره جماليات عاشق علم الجمال الخالد باومغارتن: «[...] إنها البساطة الراهبة، وسحر الأشياء الصغيرة [...] التي لا تراها الأعين العادية، ولا تحمل عنها أي فكرة إطلاقًا ولا ترى فيها سوى بقع داكنة»⁽⁵⁴⁷⁾. وفي الحقيقة، ظل تأثير باومغارتن محصورًا في نطاق محدود ولا يكاد يكون له تأثير في الحياة الفعلية للشعر الألماني الحديث. وكان لسينغ أول من كسر هذا الحُرْم، إذ قُدِّر له أن يجمع بين الفكر والفعل، بين

النظرية والحياة، ويحقق بذلك مطالب المعرفة الباو مغارنية تحقيقاً تاماً؛ فكل ما رآه باو مغارتن «مميزاً لعالم الجمال الأصيل»⁽⁵⁴⁸⁾ (Ad characterem felicitatis aesthetici [pertinens]) تحقق في عقل لسينغ، فهنا تتوافر جميع خصائص الخصوبة والحجم والحقيقة والوضوح واليقين والقوة والنبيل متجسدة في شخص واحد. فقد وجدت هنا على نحو مثالي موهبة «الإحساس المرهف»، و«مقدرة طبيعية على التخيل»، و«موهبة طبيعية للذوق الجيد، بل الذوق الرفيع الذي لا يمتلكه كل فرد»، و«موهبة طبيعية للمعرفة». وهذا التركيب هو ما يجعل عمل لسينغ فريداً من نوعه، مثلما أنه هو مصدر تأثيره الذي لا يقارن به أي تأثير آخر. وحين نتأمل في مفاهيم لسينغ الجمالية الخاصة، لن نعثر على أي تفسير مقنع لهذا التأثير، فلسينغ لم يتتبع هذا المحتوى وإنما وجده أمامه ناجزًا تمامًا. ولا يكاد يوجد لديه مفهوم جمالي واحد أو مبدأ واحد ليس له موازٍ في الأدب المعاصر، أو لا يمكن إثباته في كتابات باو مغارتن والمفكرين السويسريين، أو في كتابات شافتبيري ودويو وديدرو. لكن سوف يكون من إساءة الفهم والحكم المجانب للصواب، إذا حاولنا استخلاص أي شكل من أشكال الاعتراض على أصالة فكرية أساسية استنادًا إلى هذه الإثباتات لمصادر لسينغ؛ فأصالة لسينغ لا تتجلى هنا في «ابتكار» موضوعات فكرية لم تكن معروفة حتى الآن، بمقدار ما تتجلى في التنظيم والربط والسيطرة السبادية، مثلما في استصفاء هذه الموضوعات الفكرية. ومن هذه الناحية، كان لسينغ إلى حد كبير عالم منطوق، إلا أن طريقته في الترتيب والاستصفاء، وكذلك نقده ومعمارته، تزيد جميعها بالطبع كثيرًا على كونها مجرد ربط وتنفيذ لعملية في المنطق الصوري. فاهتمامه لم يكن ينصب حصريًا أو بشكل أساسي على العلاقات المنطقية للمفاهيم في ذاتها، وإنما كان يمتلك موهبة إرجاع كل مفهوم إلى أساسه الحياتي، وفهمه وتأييله استنادًا إلى هذا الأساس. وكان ذلك هو الإنجاز الذي حققه لجميع المفاهيم الرئيسة والأساسية في علم الجمال المعاصر. في تأمله لهذه المفاهيم وفي معالجته لها يسقط كل أثر شكلائي، وتمتلى تلك المفاهيم وتشبع بمحتوى حيوي ملموس، وتكون بحكم هذا المحتوى قادرة على المشاركة مباشرة في عملية الخلق الفني والتأثير فيها. إن الأمر الحاسم في إنجاز لسينغ لا يتمثل في مادة هذه المفاهيم في ذاتها، وإنما في شكلها، وليس في «ماذا» هي بمعنى التعريف المنطقي، وإنما في تحويلها الفكري. وكانت هذه العملية من التحولات الشكلية والنفسية للمفاهيم تجري بلا انقطاع في بوتقة عقله. لقد تنازل لسينغ عن لقب الشاعر بالمعنى الأسمى والأكثر دقة للكلمة، لأنه كان مدركًا عدم امتلاكه تلك القوة السحرية الأصلية التي لا تتيح للشاعر استنباط أشكاله وابتكارها فحسب، وإنما أيضًا منحها وجودها المباشر وحياتها الخاصة. كان يشعر ويعرف أنه لا يمتلك تلك الطريقة في التعبير، التي كان يراها أمامه في الأشكال الملحمية والدرامية العظيمة، كأعمال هوميروس وشكسبير. لكن إذا كان لسينغ لم يمتلك سحرية الشعراء العظام الخاصة العميقة، فإنه امتلك سحر المفكر الذي نادرًا ما امتلك مثيلاً له في قوته وبقائه، أي مفكر آخر سابق أو لاحق. إن كل مفهوم يدخل في مجال هذا التفكير يشرع فورًا في التحول. وبدلاً من أن تكون المفاهيم متوجات نهائية فحسب، تعود ثانية لتغدو

قوى خلاقة أصيلة ونبضات مباشرة باعثة للحركة. ونحن لا نتلقاها بوصفها وجودًا ناجزًا، أي بوصفها مجموعًا ثابتًا من الخصائص المحددة المكتملة، بل نراها في أثناء صيرورتها وتميزها في طبيعة هذه الصيرورة، وفي طريقة تطبيقها وفي ذلك الهدف البعيد الذي تتجه إليه وهو بعد مجهول، أي في قيمتها ومعناها الفعلين. إن نظرية لسينغ في العلاقة بين العبقريّة والقواعد، وفي حدود الرسم والشعر، وفي «الأحاسيس المختلطة» (gemischten Empfindungen)، وفي أهمية الرموز لتصنيف الفنون ونظامها... كل ذلك يمكن أن يصادفنا بوصفه مذهبًا تجريديًا في جميع الأعمال الأساسية في علم الجمال في القرن الثامن عشر. لكن في لسينغ وحده، عادت الحياة لتنبعث بقوة من جديد في المذهب المجرد وترسخ وتوسع في حياة الفن الداخلية. لم يكن نقد لسينغ يكتفي بأن يكون بناءً في تأثيره فحسب، أي لم يكن يريد تعزيز الإبداع الفني و«إثارته» من الخارج وحده، بل إن ذلك، وفقًا لطبيعته، عنصر جوهري في عملية الخلق الفني أيضًا، ولهذا السبب وحده كان «نقدًا خلاقًا»، لأنه نقد يشارك في هذه العملية ويوجد بفضلها. وبحكم هذه الميزة استطاع لسينغ أن يجعل علم جمال عصر التنوير يتجاوز أهدافه وحدوده القائمة، ولو كان يبدو في هذا أنه لا يمثل إلا تراث التنوير الفكري. وكان مقيضًا له وحده أن ينجز ما لم يستطع غوتشيد والنقاد السويسريون وفولتير وديدرو وشافستيري وتلامذته وأتباعه أن ينجروه، فهو لم يصل بالفكر الجمالي في عصره إلى ذروته فحسب، بل اكتشف في ما وراء جميع حقائق الفن «إمكانات» جديدة للشعر أيضًا. وتمثل خدمته الجليّ للأدب الألماني في رؤيته هذه «الإمكانات» وفي تمهيده الطريق لها. وسوف يُعَمِّط حق هذا الفضل إلى حد كبير ويؤخذ بعيدًا عن دلالاته التاريخية الفكرية إذا نُظر إليه - مثلما ظهر أخيرًا في أحد الآراء عن نظرية لسينغ الجمالية⁽⁵⁴⁹⁾ - بأنه إنجاز قومي فحسب وليس إنجازًا «أوروبيًا». لا يمكن تجاهل الارتباط بين مفاهيم لسينغ العامة والشكل الخاص للأدب الألماني في القرن الثامن عشر وإشكاليته الخاصة، لكن لسينغ استطاع في هذه العلاقة وبفضلها اكتشاف نظرة جديدة أساسية وجانبًا وأفقًا جديدين للإبداع الفني إجمالًا. قال غوته إن أهمية هيردر بصفته مؤرخًا وفيلسوفًا تاريخيًا، تمثل في استغراقه بكل ما لديه من قوة في الحقيقي، الفريد والخاص، من دون أن يقع ضحية سلطة الحقائق المادية المجردة، ضحية الـ «في الحقيقة» (matter of fact). وكانت الموهبة الأساس التي يراها ويمتدحها في هيردر هي موهبة «[...] تحويل نفاية [التاريخ] إلى نبته حية [...]»⁽⁵⁵⁰⁾. ويمكن هذه المقولة أن تنطبق أيضًا على لسينغ وعلى فريدة إنجازه النقدي - الجمالي، فهو يتحلى تجاه المفاهيم والمبادئ بالمقدرة نفسها التي يتحلى بها هيردر تجاه عالم الواقع التاريخي؛ فحيثما تناول الأفكار الجمالية، سواء في سبيل انتقادها أو تنظيمها، تدقيقها أو الكتابة عنها ببساطة، انبعثت حياة جديدة من هذه العملية المنطقية، وعاشت الأفكار حالة ولادة ثانية (Palingenesie) مميزة. لم يكن لسينغ يسعى إلى هذا التجديد، فهو لم يسع قط إلى الأصالة من أجل الأصالة ذاتها، إذ تمسك بكل قواه بالتقاليد، وامتلكت معرفة تامة بها، وعشق اقتفاء آثارها الأكثر بعدًا وسلوك

مساراتها الأشد وعورة وظلمة. لكن في ذلك كله، كانت عملية اكتسابها أكثر أهمية في نظره من امتلاكها. لذلك كان يمتلك مقدرة خلاقية لم تقيض لأي مفكر آخر في عصره، وهذه المقدرة لا تنبع من أي معارضة للنظام القائم وما صار إليه، لكن لشعوره في داخله بالقوة والنبض لتغيير الأشياء، «[...] حتى لا تتحصن في الجمود»⁽⁵⁵¹⁾. وقد حرر لسينغ المفاهيم والمبادئ الجمالية الأساسية في القرن الثامن عشر من خطر هذا الجمود، وهذا الإنجاز هو ما يدين إليه به الجيل الشاب على نحو خاص؛ إذ أبرز غوته في الشعر والحقيقة هذا التأثير الذي كان لكتاب لاوكون للسينغ، ووصف كيف أنه وجد نفسه من خلال «المفاهيم الأساسية والرئيسية» التي جاء بها لسينغ، ينتقل دفعة واحدة من «نطاق التأمل السقيم إلى أجواء الفكر»⁽⁵⁵²⁾. ولم يمتلك لسينغ هذه القوة السحرية في مجال الشعر فحسب، وإنما أيضًا تجاه الفلسفة بأسرها في قرنه؛ فإليه يعود الفضل في المقام الأول في أن قرن التنوير الذي قررت موهبة النقد مصيره إلى حد كبير، وقادته وهيمت عليه، لم يترك للمعنى السلبي في النقد أن يسيطر عليه، بل كان قادرًا على إعادة استخدام النقد في الحياة، وجعله أداة لا غنى عنها للحياة، ولتطور العقل وتجده الذاتي المتواصل.

(428) برناسوس أو برناس: جبل في اليونان بالقرب من دلفي يرمز إلى مملكة فن الشعر، وتنسب إليه الحركة الشعرية التي ظهرت في فرنسا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وقد سمي بوالو بذلك بعد صدور كتابه فن الشعر. (المترجم)

Karl Heinrich von Stein, *Die Entstehung der neueren Ästhetik* (Stuttgart, 1886), p. 35.

(429) François Hédelin d'Aubignac, *Abbé: La Pratique du théâtre* (Paris, 1669), p. 29, Cité dans: Stein, p. 26.

(430) René Le Bossu, *Traité du poëme épique* (Paris, 1675), pp. 1 f.

للمزيد عن نظرتي دويينياك ولو بوسو، يُنظر:

Stein, pp. 25 ff, 64 ff.

(431) يُنظر سابقاً ص 298 وما يليها من هذا الكتاب.

(432) Nicolas Boileau- Despréaux, «Épîtres» (Brief no. 9), dans: *Œuvres*, 4 vols. (Paris, 1821), vol. II, pp. 1-164, 111.

(433) Marie-Joseph de Chénier, «La Raison, Discours en Vers,» dans: *Poésies diverses*, Recueil contenant plusieurs pièces qui n'ont point encore été publiées (Paris, 1818), pp. 128-134: p. 128.

(434) يُنظر رسالة ديكارث إلى مارين في تموز/ يوليو 1641 في:

Œuvres, Vol. III, pp. 391-397: p. 395:[...]

«[...] إن تلك المعرفة كلها التي يمكن المرء أن يؤمن بها ربما تكون خاضعة لخيالنا إلى حد بعيد، كونها لا تهتم سوى بالمقادير والأرقام والاتجاهات، وهذه ليست مبنية إطلاقاً على أوهم تلك القدرة [الخيال] وإنما على المفهومات الواضحة المحددة لعقلنا فحسب، لكن قليلاً من الناس يعرف ذلك من اختبار المسألة بقليل من العمق في ما مضى».

(435) يُنظر سابقاً ص 140 وما يليها من هذا الكتاب.

(436) Horaz, «De Arte Poetica,» in: *Carmina*, Ed. by Friedrich Vollmer (Leipzig, 1909), pp. 226-239: p. 237.

(437) من أسماء أبولو. (المترجم)

(438) إله إغريقي مجنح كان ملهماً للشعراء ويرمز إلى الحكمة والشعر. (المترجم)

(439) Nicolas Boileau-Despréaux, «L'Art poétique» (Chant 1), dans: *Œuvres*, vol. II, pp. 165-310: p. 167.

(440) Boileau-Despréaux, «Épîtres,» (Brief no. 9), pp. 111-113.

(441) يُنظر سابقاً ص 69 من هذا الكتاب.

(442) يُنظر مثلاً

Alfred Baeumler, *Kants Kritik der Urteilkraft, ihre Geschichte und Systematik*, vol. I, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilkraft* [mehr nicht erschienen], (Halle: an der Saale, 1923), p. 43. - Irrig ist es auch, wenn Baeumler sagt, daß Crousaz in seinem «*Traité du beau*», Jean-Pierre de Crousaz, *Traité du beau* (Amsterdam, 1715) Oú l'on

montre en quoi consiste ce que L'on nomme ainsi, par des exemples tirez de la plûpart des arts et des sciences, wohl der erste gewesen sei, der die Formel: «Variété Réduite á Quelque Unité,» in: *ästhetischem Zusammenhange gebraucht habe*. Der philosophische Sinn dieser Formel ist bei Leibniz eingehend entwickelt und, mit ausdrücklicher Beziehung auf die ästhetischen Probleme, systematisch begründet worden.

يُنظر:

Gottfried Wilhelm Leibniz, «Von der Weisheit,» in Deutsche Schriften, Ed. by Gottschalk Eduard Guhrauer, vol. I (Berlin, 1838).

يُنظر سابقًا ص 166 وما يليها من هذا الكتاب.

(443) قصيدة قصيرة تنتهي بفكرة بارعة أو حكمة، وأحيانًا بفكرة ساخرة. (المترجم)

(444) حول تحديد مفهوم «الأصالة» في جدة «التعبير» في علم الجمال الكلاسيكي، يُنظر على

سبيل المثال عرض:

Gustave Lanson, *Boileau*, Les Grands écrivains français (Paris, 1892), esp. pp. 131 ff.: p. 131].

(445) Nicolas Boileau- Despréaux, «Préface des éditions de 1701 et de 1713,» dans: *Œuvres*, vol. I, pp. 22-37: p. 23.

Étienne Bonnot de Condillac: «Essai sur l'origine des connaissances humaines,» dans: *Œuvres complètes*, vol. I, et «La Langue des Calculs,» dans: *Œuvres complètes*, vol. XVI.

(447) المقصود بذلك، كما لا يخفى، وحدة الزمان والمكان والموضوع أو الحدث، وهي تُعدّ من أساسيات المسرح الكلاسيكي. (المترجم)

(448) عن التطور التاريخي لنظرية الوحدات الثلاث، يُنظر على سبيل المثال:

Gustave Lanson, *Histoire de la littérature française*, 22^{ème} ed. (Paris: [s. d.]), pp. 420 ff.

(449) Boileau- Despréaux, «L'Art poétique» (Chant 3), p. 223.

(450) Ibid., p. 270.

(451) Ibid., pp. 235 f.

(452) Johann Wolfgang von Goethe, «Anmerkungen über Personen und Gegenstände, deren in dem Dialog *Rameau's Neffe* erwähnt wird,» in: *Werke*, 1. Abt., vol. XLV, pp. 159-217: pp. 174 f.

(453) يعني بذلك إنساناً بريئاً نزيهاً لم يفسده المجتمع، ويعرب عن رأيه ببراءة ومن دون أي مراعاة للأعراف السائدة. (المترجم)

(454) Gotthold Ephraim Lessing, «Hamburgische Dramaturgie» (Part 59), in: *Sämtliche Schriften*, vol.

IX, pp. 179-406 and vol. X, pp. 1-221, vol. X, p. 32.

(455) Jean-Baptiste Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, 2 vols. (Paris 1719), vol. II (Section 19), pp. 287 ff. [Quotation p. 289], and (Section 12 ff.), pp. 120 ff.

(456) الذاتية: مذهب فلسفي. ترجمة لكلمة Subjektivismus الألمانية، أو Subjectivism بالإنكليزية أو الفرنسية. (المترجم)
(457) يُنظر سابقاً ص 91 وما يليها من هذا الكتاب.

(458) Denis Diderot, «Essai sur la peinture pour faire suite au salon de 1765» (Chap. 7), dans: *Œuvres complètes*, vol. X, pp. 455-520: pp. 517 f. [Quotation p. 517].

(459) Dominique Bouhours, *La Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit: dialogues*, Cité dans: Baeumler, *Kants Kritik der Urteilskraft*, pp. 30, 31, note.

(460) يُنظر المزيد عن ذلك في:

Stein, pp. 87 ff..

(461) Bouhours, *La Manière de bien penser*;

يُنظر:

Baeumler, *Kants Kritik der Urteilskraft*, pp. 36 f. [Quotation p. 36, note].

(462) Ibid., p. 53.

(463) Dubos, vol. I, p. 3.

(464) Ibid., vol. II (Section 23) pp. 308 f, 312 f.

(465) David Hume, «Of the Standard of Taste,» in: *Essays. Moral, Political, and Literary*, vol. I, pp. 266-284: p. 268.

(466) Ibid., p. 269.

جبل في مدينة سانتا كروث دي تينيريف، يعد أعلى مكان في إسبانيا. (المترجم)

(467) Ibid., p. 280.

(468) يُنظر:

Denis Diderot, «Briefe an Sophie Volland vom 2. September 1762 und vom 4. Oktober 1767,» in: *Lettres à Sophie Volland*, vol. II, pp. 142-147 [In diesem Band gibt es keinen Brief vom 4. Oktober 1767.];

Wladyslaw Folkierski, *Entre le classicisme et le romantisme: Étude sur l'esthétique et les esthéticiens du XVIIIe siècle* (Paris, 1925), pp. 355 ff.

(469) Diderot, «Essai sur la peinture» (Chap. 7), p. 519.

(470) Ibid.

(471) للمزيد عن «النفعية» عند ديدرو يُنظر:

Folkierski, *Entre le classicisme*, pp. 383 ff.

(472) Anthony Ashley Cooper, III. Earl of Shaftesbury, «Sensus communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour,» in: *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, 3 vols., 2nd corr. ed. ([n. p.], 1714) vol. I, pp. 57-150: p. 142.

(473) يُنظر سابقًا ص 125 وما يليها من هذا الكتاب.

Anthony Ashley Cooper, III. Earl of Shaftesbury, «Soliloquy: or Advice to an Author,» in: *Characteristicks*, vol. I, pp. 151-364: p. 207.

(474) يُنظر هنا عرض أفكار شافتسبري الأساسية في:

Friedrich Schiller, «Philosophische Briefe (1786),» in: *Sämtliche Werke, Säkular- Ausgabe in 16 vols.*, in Verb. Mit Richard Fester u. a. hrsg. V. Eduard von der Hellen (Stuttgart/Berlin, 1904-1905), vol. XI, pp. 108-138, 118.

(475) يُنظر سابقًا ص 344 من هذا الكتاب.

(476) يُنظر سابقًا ص 363 وما يليها من هذا الكتاب.

(477) من اللافت في بحوث ألفرد بوملر (Alfred Baeumler) الدقيقة والمعقدة عن الخلفية التاريخية لكتاب نقد ملكة الحكم، أن هذا العامل يكاد يكون متجاهلاً تمامًا، إذ ظل مذهب شافتسبري في الخلفية بصورة تامة ولم يحظ بأي اعتراف أو تقدير لأهميته في أي مكان، وبهذا كان لا بد لذلك في نظر بوملر من أن يؤدي إلى تراجع وجهات النظر التاريخية والتقويمات المنهجية بصورة غريبة. لم يكن بوملر يمثل فقط الفرضية العامة المتمثلة في أن علم الجمال الألماني في القرن الثامن عشر كان أكثر توجهًا إلى فرنسا منه إلى إنكلترا، بل كان يحاول تطبيق هذه الفرضية أيضًا على

الحركة الفكرية التي وصلت ذروتها لدى لسينغ وكانط. يقول مؤكداً: «قبل أن يكون التأثير الإنكليزي ملموساً في ألمانيا بوقت طويل، كان مفهوم العبقرية شائعاً في مدرسة فولف. وإذا كان أي تأثير أجنبي يؤدي دوراً إلى جانب ذلك، فهو سيكون آتياً من فرنسا وليس من إنكلترا. وكان كتاب هلفيتيوس في العقل (1759) أحد أكثر الكتب قراءة واقتباساً في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وفيه ورد التعريف القائل «العقل هو قوة الإنتاج الإبداعي لأفكارنا»، وعبارة: «العبقرية تفترض الابتكار دائماً» (Baeumler, *Kants Kritik der Urteilskraft*, p. 162). لكن إذا كان هذا التأثير التاريخي قد انطلق فعلاً من كتاب هلفيتيوس، يكون ذلك معجزة تقريباً من الناحية المنهجية، فإذا لم يبق المرء متوقفاً عند صياغة هلفيتيوس البسيطة لتفسير مفهوم العبقرية، فسوف يتبين أن مذهب هلفيتيوس عن «العقل» يعارض تماماً الأفكار الأساسية والمقدمات المنطقية والتاريخية الفكرية لمفهوم العبقرية. كان كتاب هلفيتيوس ذا توجه حتمي جداً، ورفع الفرضية الحسية إلى حد الزعم بأن افتراض أي قوى «أعلى» من مجال الحس هو مجرد وهم يقوم على خداع ذاتي في الفهم، إذ يتم نقل جميع هذه القوى العليا المزعومة وتقليصها جذرياً إلى الإحساس البسيط، بوصفه العنصر النفسي الأساس. لم يمض أي مفكر آخر في القرن الثامن عشر أبعد مما ذهب إليه هلفيتيوس في هذه التسوية الحسية التي تلغي كل تلقائية فعلية وكل استقلال للإرادة، بل إن هذه النقطة بالذات هي ما أثار الاعتراض على كتابه في فرنسا في حلقة أصدقائه المقربين. أما الأكثر إبهاماً، فهو أن يكون هذا العمل قد مارس تأثيراً في فكرة العبقرية في ألمانيا بصورة أقوى من تأثير النادج الإنكليزية؛ إذ لم تستطع هذه الحركة التطور والوصول إلى أفكارها الأساسية التي يستند إليها عمل هلفيتيوس. لقد فسر هلفيتيوس العبقرية بالطبع من خلال «موهبة الابتكار» (invention)، غير أنه شدد دائماً وأبداً على عدم وجود موهبة ابتكار حقيقية تلقائية أصيلة في الإنسان، بل إن كل ما نسميه ابتكاراً هو توليف واختيار لعناصر تقدم في ربط بارع. ومثل هذا الربط يبدو جديداً في الظاهر؛ إلا أن شيئاً جديداً من حيث الجوهر لا يمكن أن ينتج من ذلك، فكل ما ينشأ بهذه الطريقة لا يزيد على كونه تغليفاً وتحولاً يقدم في صورة ابتكار. نرى إذن أن هذا هو النقيض الأكثر حدة واللعبة المعاكسة تماماً لجميع الأفكار التي تمثلها «حركة العبقرية» الألمانية ولجميع المطالب التي تسعى إلى تحقيقها؛ فلا طريق يؤدي من طرح هلفيتيوس إلى فكرة «التشريع الذاتي للجميل» (Heautonomie des Schönen)، لكن ربما يكون مذهب هلفيتيوس عن «الحماسة» وعن العبقرية في الإنسان المرتبطة بصلة قرابة بـ «عبقرية العالم» والمناظرة له، هي البذور الأولى للمفهوم الأساس الجديد (للعبقرية) الذي وجد تطوره وتبريره المنهجي على أيدي لسينغ وهيردر وكانط.

(Baeumler, p. 16).

(478) Edward Young, *Gedanken über die Original-*

Werke: In einem Schreiben des D. Youngs an dem Verfasser des Grandison (Leipzig, 1760);

للمزيد عن تعليم الشباب يُنظر:

Stein, pp. 136 ff.

(479) يُنظر:

Francis Hutcheson, «An Inquiry Concerning Beauty, Order, etc.,» (Section 1, § 12 u. ö.), in: *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue: in Two Treatises* (London, 1725), pp. 1-97: pp. 8 ff.

(480) Dubos, vol. I (Section 1), pp. 6, 11.

(481) Dubos, vol. II (Section 1), p. 5.

(482) Ibid., p. 3.

(483) Ibid., p. 1.

(484) Ibid. (Abschn .24), p. 342.

(485) Ibid. (Abschn .22), pp. 305 f.,

ويُنظر ص 367 من هذا الكتاب.

(486) Shaftesbury, *The Moralists* (Part 3, Section 2), p. 424.

(487) Friedrich Schiller, «Kolumbus,» in: *Sämtliche Werke*, vol. I, pp. 148 f.: p. 149.

(488) يُنظر سابقاً ص 146 من هذا الكتاب.

(489) Immanuel Kant, «Kritik der Urteilkraft,» in: *Werke*, vol. V, Ed. by Otto Buek, p. 382 (Akad.-Ausg. V, 307).

(490) للمزيد عن هذه الترجمة، يُنظر:

Stein, pp. 4 ff.

(491) يُنظر كذلك كاملاً في:

Edmund Burke, *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (London, 1757); & Cassirer übernimmt von Folkierski die Angabe (London, 1756), esp. pp. 208 ff., hier verifiziert nach: neue Aufl. (Basel, 1792), p. 219.

وعن تمييز بيرك بين «المتعة» و«البهجة» يُنظر العرض في:

die Darstellung bei Folkierski, *Entre le classicisme*, pp. 59 ff.

(492) يُنظر سابقاً ص 356 وما يليها من هذا الكتاب.

(493) يُنظر سابقاً ص 44 وما يليها من هذا الكتاب.

(494) Shaftesbury, «Soliloquy» (Part 3, Section 1), p. 290. The most ingenious way of becoming foolish, is by a System.

(495) Johann Jacob Bodmer, «Schreiben an Se. Excellenz /Herrn Christian Wolfffen,» in: *Vom dem Einfluß und Gebrauche Der Einbildungs-Krafft; Zur*

Aus-besserung des Geschmacks: Oder Genaue Untersuchung Aller Arten Beschreibungen /Worinne Die auBerlesenste Stellen Der berühmtesten Poeten dieser Zeit mit gründtlicher Freyheit beurtheilt werden (Frankfurt a. M./Leipzig, 1727), pp. I-XX: p. IV.

(496) الرسائل المتبادلة نفسها عن طبيعة الذوق الشعري، إضافة إلى بحث عن مدى إمكان تحقق السامي وحصوله في المأساة، وكذلك عن الصحة الشعرية. نشرت جميعاً في زيورخ في عام 1736. للمزيد عن علاقة المفكرين السويسريين بفلسفة لايبنتز وفولف يُنظر:

Stein, pp. 279 ff, 295.

(497) مدينة في ولاية ساكسونيا الألمانية توجد فيها جامعة معروفة. (المترجم)

(498) Christlob Mylius and Johann Andreas Cramer, *Bemühungen zur Beförderung der Critik und des guten Geschmacks* (Vorrede), 16 Stücke in 2 vols. (Halle, 1743-1747), vol. I, pp. 12 f.

وردد في:

Hettner, «Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts,» vol. III, Book 1, p. 359.

(499) Ibid.

(500) Johann Jacob Bodmer, «Vorrede,» in: *Johann Jacob Breitinger, Critische Dichrtkunst. Worinnen die Poetische Mahlerey in Absicht auf die Erfindung*

Im Grunde untersucht und mit Beyspielen aus den berühmtesten Alten und Neu-ern erläutert wird (Zürich/Leipzig, 1740), pp. I- XXIX: p. I.

(501) يُنظر سابقاً ص 90 وما يليها من هذا الكتاب.

(502) يُنظر سابقاً ص 91 من هذا الكتاب.

(503) Johann Christoph Gottsched, *Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen; Darinnen erstlich die allgemeinen Regeln der poesie, hernach alle besondere Gattungen der Gedichte, abgehandelt und mit Exempeln erläutert werden: Überall aber gezeiget wird Daß das innere Wesen der Poesie in einer Nachahmung der Natur bestehe* (Leipzig, 1730), p. 133.

(504) Johann Jacob Breitinger, *Critische Abhandlung Von der Natur den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse: Mit Beyspielen aus den Schriften der berühmtesten alten und neuen Scribenten erläutert* (Zürich, 1740).

(505) Ibid., p. 6, 166;

يُراجع:

Hettner, «Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts,» vol. III, Book 1, pp. 381 f.

(506) Immanuel Kant, «Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes,» in: *Werke*, vol. II, pp. 67-172: p. 79 (Akad.-Ausc. II, 75).

(507) Immanuel Kant, «Kritik der reinen Vernunft,» in: *Werke*, vol. III, Ed. by Albert Görland, pp. 56 Ann. (B35 Anm).

(508) Immanuel Kant, «Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können» (§ 35), in: *Werke*, vol. IV, pp. 1-139: p. 69 (Akad.-Ausc. IV, S317).

(509) Alexander Gottlieb Baumgarten, *Aesthetica* (§ 1) (Frankfurt, a. d. O., 1750), p. 1: «cognitionis sensitivae».

(510) Ibid.

(511) «Anzeige von Alexander Gottlieb Baumgartens «Aesthetica»» in: *Freymüthige Nachrichten von Neuen Büchern, und andern zur Gelehrtheit gehörigen Sachen*, vol. 8 (1751), p. 211;

يُقارن:

Stein, p. 281.

[الاقْتِباس هنا ليس من المراجعة، لأن شتاتين لا يشير إلى عنوان مقالة بودمير التي أخذ منها

(512) Alexander Gottlieb Baumgarten, *Meraphysica* (§ 662) (Halle an der Saale, 1739), p. 171.

(513) Friedrich Schiller, «Die Künstler,» in: *Sämtliche Werke*, vol. I, pp. 176-191: p. 177.

(514) إن عبارة لوتزه (Lotze) التي اقتبست من دون نقد في أحيان ليست نادرة، والقائلة إن «علم الجمال الألماني بدأ بتجاهل واضح لموضوعه، Herman Lotze, *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, Neuere Zeit, vol. VII (München, 1868), p. 12,

تغيب عنها رؤية باومغارتن الأساس، فمنذ مقدمة عمله تأملات فلسفية في مسائل متعلقة بالشعر (*Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*) يتصدى باومغارتن للحكم المسبق الذي يرى أن انشغال الفلسفة بقضايا الفن تقليل من مكانتها:

Alexander Gottlieb Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, quas amplissimi philosophorum ordinis consensu ad d. XXIII, Septembris MDCCXXXV (Halle an der Saale, 1735), p. 4.

«مع ذلك [...] أختار الآن هذه المواد التي يراها كثيرون سطحية وبعيدة البعد كله عن الفكر الذي يحرص عليه الفلاسفة، لكن ذلك يبدو لي مهمًا بما فيه الكفاية. لذلك في الواقع، بل لهذا السبب بالذات، أود التفكير في الفلسفة ومعرفة التركيب الشعري اللذين غالبًا ما يتزاوجان معًا على نحو بالغ التوافق [حتى فقرة XI]، في دراسة فكرة الشعر وما يتصل به من حقول، فأنا مقيد [...]».

(516) يُنظر مثلاً:

Baumgarten, *Aesthetica* (§ 588) p. 382.

(517) Johann Wolfgang von Goethe, «Die Freuden,»
in: *Werke*, 1. Abt., vol. I, p. 62.

(518) تقول الأسطورة اليونانية إن أريادنه أعطت حبيبها تسيوس كرة من الخيوط حينما وقع في قبضة المينوطور وحبسه في المتاهة، فاستطاع بفضلها الخروج من المتاهة بعد أن قتل المينوطور. (المترجم)

(519) Als «ars analogi rationis» wird die ästhetik sogleich zu Beginn seines Werkes von Baumgarten definiert: Baumgarten, *Aesthetica* (§ 1), p. 1.

(520) يُنظر:

Ibid. (§ 18), p. 7.

«إن جمال الإدراك الحسي سوف يكون هو الاتفاق العام للأفكار التي نجردها من نظامها وعلاماتها وصولاً إلى نهايتها، أي إلى الظاهرة».

(521) «Imperium in facultates inferiores poscitur, non tyrannis», Ibid. (§ 12), p. 5.

(522) يبدو ظهور هذا الاتجاه الأساس للعلم الجديد واضحًا بشكل خاص لدى غيورغ فريدرش. يُنظر:

Georg Friedrich Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, 3 vols. (Halle an der Saale, 1748-1750), vol. I (§ 5, 13, 16ff. u. ö), pp. 8 f., 19-22, 27ff, u. ö.

(523) Baumgarten, *Aesthetica* (§ 22), p. 9.

(524) Ibid. (§ 1), p. 1: *Aesthetica* (theoria liberalium atrium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis,) est scientia cognitionis sensitivae.

(525) عن التعارض بين باومغارتن وفولف في «إضفاء الذاتية على صوغ المفاهيم»، يُنظر بشكل خاص:

Baeumler, *Kants Kritik der Urteilskraft*, pp. 198 ff.

(526) عن الفارق بين الوضوح «الكثيف» والوضوح «الشامل» يُنظر بشكل خاص:

Baumgarten, *Meditationes Philosophicae* (§ 13ff.), pp. 8 ff.

(527) Baumgarten, *Aesthetica* (§ 32), p. 13.

(528) Thomas Hobbes, «Leviathan, sive de materia, Forma, et potestate, civitatis ecclesiasticae et civilis» (Part 1: De homine, Chap. 4), in: *Opera philosophica*, vol. I, p. 17.

(529) Baumgarten, *Aesthetica* (§ 14), p. 6.

Gotthold Ephraim Lessing, «Anti-Goeze (Zweyter),» in: *Sämtliche Schriften*, (530)

.vol. XIII, pp. 139-213: p. 150

(531) Baumgarten, *Meditationes Philosophicae* (§ 9), pp. 7f. [Quotation p. 7].

(532) مقالة معروفة فصل فيها لسينغ بين الشعر والرسم، والعنوان الكامل لهذه المقالة – أو

(533) Ibid. (§ 28), pp. 11f.

(534) Johann Gottfried Herder, «Fragmente einer Abhandlung über die Ode,» in: *Sämmtliche Werke*, vol. XXXII, pp. 61-85: p. 83, See esp. Johann Gottfried Herder: «Von Baumgartens Denkart in seinen Schriften,» in: *Sämmtliche Werke*, vol. XXXII, pp. 178-192, and «Entwurf zu einer Denkschrift auf A. G. Baumgarten, J. D. Heilmann und Th. Abbt,» in: *Sämmtliche Werke*, vol. XXXII, pp. 175-178.

(535) Baumgarten, *Aesthetica* (§ 6), p. 3.

(536) يُراجع خصوصًا:

Ibid. (§ 41ff.), pp. 16 ff.

(537) يُنظر الملاحظات المميزة في عمل باومغارتن:

Baumgarten, *Meditationes Philosophicae* (§ XIV), p. 9.

(538) يُنظر:

Meier, *Anfangsgründe*, vol. I (§ 5, 13, 15, 20 u. ö.), pp. 8f., 19-22, 24-27, 32f. u. ö. [Quotation p. 25].

(539) يفرق كانط، مستندًا إلى الفلسفة المدرسية (السكولائية)، بين العقل الإلهي الأنموذجي الأصلي، الحدسي، الخالق، والعقل البشري الاستدلالي الذي يستعين بالصورة والخيال. يُنظر:

Wörterbuch der philosophischen Begriffe
(Hamburg: Meiner Verlag, 2013), p. 320. (المترجم)

(540) يُنظر:

Gottfried Wilhelm Leibniz, «Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis,» in: *Philosophische Schriften*, vol. IV, 2. Abt., pp. 422-426: p. 423.

(541) Moses Mendelssohn, «Briefe ueber die Empfindungen (5. Brief),» in: *Schriften zur Psychologie und Aesthetik sowie zur Apologetik des Judenthums*, Ed. by Moritz Brasch (*Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik*, with Introductions, Notes and a Biographical-historical Characteristic of Mendelssohn, Ed. by Moritz Brasch, vol. II) (Leipzig, 1880), pp. 13-96: pp. 28 ff.

(542) يُنظر سابقاً ص 149 وما يليها من هذا الكتاب.

(543) الماركيز شارل دو سانت إفريمون (1613 - 1703) جندي فرنسي وكاتب مقالات وناقد أدبي، يعد من أبرز ممثلي النزعة الهيدونية أو فلسفة اللذة في عصره. (المترجم)

(544) للمزيد عن حلقة «الخليعين» هذه، يُنظر مثلاً:

Daniel Mornet, *La Pensée française au XVIIIe siècle*, Collection Armand Colin [Section de langues et littératures] (Paris, 1929), vol. 81, p. 28.

(545) يُنظر:

Charles de Marguetel de Saint-Denis Saint-Évremond, *Œuvres mêlées*, Nouvelle ed. corr. avec des notes, 2 vols. (Amsterdam, 1706); Rémond le Grec, «Agathon, Dialogue sur la Volupté,» dans: *Recueil de divers écrits, sur l'amour et l'amitié, la politesse, la volupté, les sentiments agréables, l'esprit et le coeur*, Ed. par Hyacinthe Cordonnier de Saint-Hyacinthe dit Thémiseul (Paris, 1736); Baudot de Juilly, *Dialogues entre messieurs patru et d'ablancourt sur les plaisirs*, 2 vols. (Paris, 1701);

وقدم غوستاف لانسون تحليلاً معمقاً لهذه الكتابات في مقالته:

Gustav Lanson «Le Rôle d'expérience dans la formation de la philosophie du XVIIIe siècle en France,» dans: *Études d'histoire Littéraire* (Paris, 1930).

(546) يُنظر:

Baumgarten, *Aesthetica* (§ 5), pp. 2 f.

(547) Johann Gottfried Herder, «Bruchstück einer Abhandlung über die Gratie in der Schule,» in: *Sämmtliche Werke*, vol. XXX, pp. 29-35: pp. 32 f.

(548) Baumgarten, *Aesthetica* (§ 28), p. 11.

(549) يُنظر:

Folkierski, *Entre le classicisme* «[Le] mérite [de Lessing],» so urteilt Folkierski (Ibid., p. 578), «est national, et non européen».

(550) Johann Wolfgang von Goethe, «Brief an Johann Gottfried Herder vom Mai 1775,» in: *Werke*, 4. Abt., vol. II, pp. 261-263; p. 262.

(551) Johann Wolfgang von Goethe, «Eins und Alles,» in: *Werke*, 1. Abt., vol. III, p. 81.

(552) Johann Wolfgang von Goethe, «Dichtung und Wahrheit» (Book 8), vol. II, in: *Werke*, 1. Abt., vol. XXVII, p. 164.

مسر د المصطلحات الألمانية

كفاية Adäquation

نظرية الحقيقة Alethiologie

أبجدية الأفكار Alphabet der Gedanken

قياس، مطابقة Analogieschluss

تحليل اللامتناهي Analysis des Unendlichen

تحليل السامي Analytik des Erhabenen

تحليل الجميل Analytik des Schönen

هندسة تحليلية [ديكارت] Analytische Geometrie

فوضوية Anarchismus

تجسيد، تشبيه بالبشر Anthropomorph

بداهي Apriorismus

علم الجمال، جماليات Ästhetik

جماليات الحدس Ästhetik der Intuition

إلحاد Atheismus

مفهوم، مصطلح Begriff

علم الحركة، علم الحركة المجردة Bewegungslehre

فنون تشكيلية Bildende Künste

تمثيلية ساخرة Burleske

الكرونومترية [مقياس] Chronometrie

السامي، الرفع Das Erhabene

استنباط Deduktion

الرؤية Deismus

حتمية Determinismus

جدل، ديالكتيك Dialektik

استدلالي Diskursiv

عقيدة Dogma

عقائدي، دوغمائي Dogmatik

نظرياتية Doktrinarismus

ثنائية Dualismus

دينامية Dynamismus

أفكار فطرية Eingeborene Ideen

وحدة الفعل Einheit der Handlung

انتقائية Eklektizismus

قطع ناقص Ellipse

مادة تجريبية Empirisches Material

تجريبية، إمبيريقية Empirismus

الكمال الأول، الإنتلخيا Entelechie

الموسوعية [الفرنسية] Enzyklopädismus

إبيغرام (قصيدة قصيرة، حكمة بليغة) Epigramm

أبيقوري، أبيقورية Epikureisch

الأبيقورية، المذهب الأبيقوري Epikureismus

الخطيئة الأصلية Erbsünde

نظرية المعرفة Erkenntnislehre

اشتقاق Ethymologie

اشتقائي Ethymologisch

الإيديومونية، السعادة الذهنية Eudämonismus

حقائق أبدية Ewige Wahrheiten

واقع Faktizität

قدر، قضاء وقدر Fatum

حساب الجريان Fluxionsrechnung

مورفولوجيا التفكير Formenlehre des Denkens

حرية الفكر Freidenkertum

صيغة دالة Funktionsformel

نوع، جنس Gattung

حب العمل للمصلحة العامة Gemeinn

مخالطة، مؤانسة، نزعة اجتماعية Geselligkeit

سلوك اجتماعي، وجود اجتماعي Gesellschaftlichkeit

تماثل Gleichförmigkeit

استقصاء Gründlichkeit

تناسق، تناغم، اتساق، انسجام Harmonie

الهيدونية، فلسفة اللذة Hedonismus

Höchste Ursache أعلى سبب

Humanismus المذهب الإنساني، الفلسفة الإنسانية

Humanität إنسانية

Hylozoismus حيوية المادة

Hypothese فرضية

Immanenz محايثة، جوهر

Imputabilität مساءلة، مرجعية المسؤولية

Individualität فردية

Induktionsschluss استقراء دائري، استقراء مقفل

Infinitesimalrechnung حساب التفاضل والتكامل

Intellektualismus المذهب الفكري، النزعة الفكرية

Intelligible Ausdehnung امتداد معقول، امتداد مدرك بالعقل

Interesseloses Wohlgefallen إعجاب منزّه عن الغرض

Intuitive Ästhetik جماليات حدسية

Invention ابتكار

Kausal سببي

Kausalität سببية

Kausalproblem مشكلة السببية

Klassizismus الكلاسيكية، المذهب الكلاسيكي

Kombinatorik التوافقية، التوافيق والتباديل

Kompositiv تركيبية

ثبات الأنواع Konstanz der Arten

ربوبية استدلالية Konstruktiver Deismus

متلازم، متلازمة، رابط Korrelat

علم الكونيات Kosmologie

كون، نظام Kosmos

منطق الخيال Logik der Phantasie

منطق الحقائق Logik der Tatsachen

المادية، المذهب المادي Materialismus

مبدأ أساسي أعلى Maxime

الميكانيكية، المذهب الميكانيكي Mechanismus

عالم مصغر Mikrokosmos

مونات [لايتنز] Monade

موناتات Monaden

واحدية Monismus

ربوبية أخلاقية Moralischer Deismus

محاكاة Nachahmung

دين طبيعي Natürliche Religion

فلسفة طبيعية Naturphilosophie

نظرية الطبيعة Naturtheorie

حالة الطبيعة Naturzustand

تسوية Nivellierung

Nominaldefinition تعریف اسمي

Nominalismus المذهب الاسمي

Obersatz مقدمة منطقية، مقدمة كبرى

Objektiver Geist عقل موضوعي

Objektivität ذاتية

Okkasionalismus مناسبيّة

Ontologie علم الوجود، أنطولوجيا

Panpsychismus مذهب نفسانية الكل

Pantheismus وحدة الوجود

Parabel قطع مكافئ

Pathetisch مثير للشفقة، وجداني

Phänomenalismus ظاهريّة

Philosophische Anthropologie أنثروبولوجيا فلسفية

Phoronomie علم الحركة المجردة، الكينماتيكا

Plastische Naturen طبائع تكوينية

Pluralistisches Universum كون تعددي

Polarkoordinaten إحداثيات قطبية [رياضيات]

Popularphilosophie فلسفة شعبية

Positive Religion دين وضعي

Prädestination جبرية

Prädikat محمول، مسند

ذرائعی، براغھاتی Pragmatisch

مقدمه منطقیة Prämisse

مبدأ Prinzip

مبدأ التماثل والتعارض Prinzip der Identität und des Widerspruchs

مبدأ العلة الصغرى Prinzip der kleinsten Wirkung

مبدأ السبب الكافي [لاييتز] Prinzip des zureichenden Grundes

عقلاني Rational

العقلانية، المذهب العقلاني Rationalismus

انعكاس، تأمل Reflexion

تفكير تأملي Reflexive Besinnung

استقبال، إدراك Rezeption

قابلية Receptivität

علمنة Säkularisierung

هجاء، قصيدة هجاء Satire

مدرسي، سكو لائي Scholastisch

المعرفة الذاتية للعقل Selbsterkenntnis der Vernunft

وجود، كينونة Sein

السيميو طيقيا، السيمياء، علم العلامات Semiotik

إحساس Sensation

معرفة مرهفة Sensitive Erkenntnis

حسيّ Sensualismus

بساطة Simplizität

عقد اجتماعي Sozialvertrag

مبادئ تأملية Spekulative Prinzipien

تلقائية، عفوية Spontaneität

المذهب الرواقي، المذهب الرواقي Stoizismus

الموضوعية، المذهب الموضوعي Subjektivismus

مفهوم الجوهر Substanzbegriff

المثالية الذاتية Subjektiver Idealismus

أشكال جوهرية Substantielle Formen

مشكلة الجوهر Substanzproblem

ركيزة أساسية، خميرة Substrat

علاقة هرمية، علاقة تراتبية Subsumtionsverhältnis

الخطيئة الأولى Sündenfall

نظام التناسق الأزلي، نظام التناسق المسبق [لايبتز] System der prästabilierten Harmonie

روح النظام Systemgeist

حقائق واقعية، حقائق حادثة أو طارئة [لايبتز] Tatsachenwahrheiten

غائي Teleologisch

الغاية النهائية [للعالم] Telos

تأليهة Theismus

العدالة الإلهية Theodizee

لاهوت، علم الإلهيات Theologie

رواية، نقل، تقليد Tradition

قانون القصور الذاتي Trägheitsgesetz

تعالٍ، تسام Transzendenz

لا اختراقية Undurchdringlichkeit

العلم الكلي، العلم العام Universalwissenschaft

فورية Unmittelbarkeit

حقوق غير قابلة للتصرف Unveräußerliche Rechte

تمدن، تحضر، كياسة Urbanität

أنموذج أصلي، أنموذج بدئي Urbild

حكم، تقسيم Urteil

نفعية، المذهب النفعي Utilitarismus

وحي لفظي Verbalinspiration

توحيد Vereinheitlichung

علم نفس القدرات Vermögenspsychologie

أنموذج، قدوة Vorbild

العناية الإلهية Vorsehung

حقيقة Wahrheit

صيرورة، تطور Werden

واقع Wirklichkeit

مفهوم الغرض Zweckbegriff

D'Alembert, Jean le Rond. «Éléments des sciences.» dans: *Encyclopédie*. vol. XII, pp. 78-89.

_____. «Discours préliminaire des éditeurs.» dans: *Encyclopédie*. vol. I, pp. I-LXXVIII.

_____. «Essai sur les élémens de philosophie, ou sur les principes des connoissances humaines.» dans: *Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie*. vol. IV, nouvelle ed. Amsterdam, 1763. pp. 1-300.

Aner, Karl. *Die Theologie der Lessingzeit*. Halle, an der Saale, 1929.

d'Argenson, René Louis de Voyer de Paulmy. *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*. [Yverdon, 1764].

_____. «Pensées et Maximes.» dans: *Mémoires et journal inédit du Marquis d'Argenson*. Publiés et annotés par Charles-Marc-René de Voyer d'Argenson. Paris, 1858. vol. V. pp. 81-391.

[Arnauld, Antoine & Nicole, Pierre. *La Logique ou l'art de penser*. Paris, 1662.]

d'Aubignac, François Hédelin. *Abbé: La Pratique du theatre*. Œuvre tres-necessaire a tous ceux qui veulent s'appliquer à la composition des poèmes dramatiques, qui sont profesion de les reciter en public, ou qui prennent plaisir d'en voir les representations. Paris, 1669. Cité dans: Stein. *Die Entstehung der neueren Ästhetik*.

Baeumler, Alfred. *Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik*. vol. I. Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft [mehr nicht erschienen]. Halle, an der Saale, 1923.

Batteux, Charles. *Les Beaux arts réduits à un même principe*. [Paris, 1747].

Baudot de Juilly, Nicolas. *Dialogues entre messieurs Patru et d'Ablancourt sur les plaisirs*. 2 vols. Paris, 1701.

Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Aesthetica*. Frankfurt: a. d. O., 1750.

_____. *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus, quas amplissimi philosophorum ordinis consensu ad d. XXIII. Septembris MDCCXXXV. Halle, an der Saale,*

_____. *Metaphysica*. Halle, an der Saale, 1739.

Bayle, Pierre. *Dictionnaire historique et critique: Avec la vie de l'auteur*. 4 vols. 5^{ème} ed. rev., corr. et aug. Amsterdam: u. a., 1740.

_____. «Archelaus.» dans: *Dictionnaire*. vol. I. pp. 288-296.

_____. «Manichéens.» dans: *Dictionnaire*. vol. III. pp. 302-307.

_____. «Pellisson (Paul).» dans: *Dictionnaire*. vol. III. pp. 641-644.

_____. «Pericles.» dans: *Dictionnaire*. vol. III. pp. 664-677.

_____. «Usson.» dans: *Dictionnaire*. vol. IV. pp. 483-488.

_____. «Brief an Vincent Minutoli vom 27. Februar 1673.» in: *Œuvres diverses*. vol. IV. Den Haag/Rotterdam, 1731. pp. 540.

_____. «Brief an Jean de Naudis vom 22. Mai 1692.» in: *Œuvres diverses*. vol. I. Den Haag, 1737.
[Anhang:] Lettres de Mr. Bayle a sa famille. pp. 161 f.

_____. «Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ, contrains-les d'entrer.» dans: *Œuvres diverses*. vol. II. Den Haag, 1727. pp. 355-560.

_____. «Nouvelles de la republique des lettres.» dans: *Œuvres diverses*. vol. I. Den Haag, 1737. pp. 1-760.

_____. *Projet et fragmens d'un dictionnaire*. Rotterdam, 1692.

Berkeley, George. [*Works*. Ed. by Alexander Campbell Fraser. Oxford, 1901. vol. I: Philosophical Works, 1705-21.]

_____. «An Essay towards a New Theory of Vision.» in: *Works*. vol. I. pp. 93-210.

_____. «A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge.» in: *Works*. vol. I. pp. 211-347.

_____. «Three Dialogues between Hylas and Philonous the Design of which is Plainly to Demonstrate the Reality and Perfection of Human Knowledge, the Incorporeal Nature of the Soul and the Immediate Providence of a Deity in Opposition to Sceptics and Atheists.» in: *Works*, vol. I. pp. 349-485.

Bodin, Jean. *Les Six livres de la république*. Paris, 1576.

Bodmer, Johann Jacob. [«Anzeige von Alexander Gottlieb Baumgartens «Aesthetica»] in: *Fremymüthige Nachrichten von Neuen Büchern, und andern zur Gelehrtheit gehörigen Sachen*. 8 vols. Zürich, 1751. p. 211.

_____. *Brief-Wechsel von der Natur Des Poetischen Geschmackes*. Dazu kömmt eine Untersuchung Wie ferne das Erhabene im Trauerspiele Statt und Platz haben könne; Wie auch von der Poetischen Gerechtigkeit. Zürich, 1736.

_____. *Critische Betrachtungen über die Poetischen Gemähldte Der Dichter*. With a Preface by Johann Jacob Breitinger. Zürich/Leipzig, 1741.

_____. «Schreiben an Se. Excellenz/Herrn Christian Wolfffen.» in: *Von dem Einfluß und Gebrauche Der Einbildungs-Kraft; Zur Ausbesserung des Geschmackes: Oder Genaue Untersuchung Aller Arten Beschreibungen/Worinne Die außerlesenste Stellen Der berühmtesten Poeten dieser Zeit mit gründlicher Freyheit beurtheilt werden*. Frankfurt/Leipzig, 1727. o. s.

_____. «Vorrede.» in: Breitinger, *Critische Dichtkunst*, o. s.

Boileau-Despréaux, Nicolas. *Œuvres*. 4 vols. Paris, 1821.

_____. «L'Art poétique.» dans: *Œuvres*. vol. II. pp. 165-310.

_____. «Épîtres.» dans: *Œuvres*. vol. II. pp. 1-164.

_____. [«Préface des éditions de 1701 et de 1713.» dans: *Œuvres*. vol. I. pp. 22-37.]

Bossuet, Jacques-Bénigne. *Discours sur l'histoire universelle [à monseigneur le Dauphin: Pour expliquer la suite de la religion et les changements des empires]*. Paris, 1681.]

Bouhours, Dominique. *La Manière de bien penser dans les ouvrages de l'esprit*. Paris, 1687. Cité dans: Baeumler, *Kants Kritik der Urteilkraft*.

Brandes, Georg. *Voltaire*. vol. I. trans. by Emilie Stein and Ernst Richard Eckert. Berlin, 1923.

Breitinger, Johann Jacob. *Critische Abhandlung Von der Natur den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse. Mit Beyspielen aus den Schriften der berühmtesten alten und neuen Scribenten erläutert*. Zürich, 1740.

_____. *Critische Dichtkunst. Worinnen die Poetische Mahlerey in Absicht auf die Erfindung Im Grunde untersucht und mit Beyspielen aus den berühmtesten Alten und Neuern erläutert wird*.

Zürich/Leipzig, 1740.

Brunet, Pierre. «Maupertuis.» *Étude biographique*. Paris, 1929.

_____. *Maupertuis. L'œuvre et sa place dans la pensée scientifique et philosophique du XVIIIe siècle*. Paris, 1929.

_____. *Les Physiciens hollandais et la méthode expérimentale en France au XVIIIe siècle*. Paris, 1926.

Bruno, Giordano. «De immenso et innumerabilibus seu de universo et mundis.» in: *Opera latine conscripta publicis sumptibus edita*. vol. I/1 (books 1-3). Ed. by Francesco Fiorentino. Neapel, 1879, pp. 191-398, vol. I/2 (books 4-8). Ed. by Francesco Fiorentino. Neapel, 1884. pp. 1-318.

De Buffon, Georges-Louis Leclerc. *Epochen der Natur*. [2 vols. St. Petersburg, 1781.]

De Buffon, Georges-Louis Leclerc & Louis Jean-Marie Daubenton. *Histoire naturelle generale et particuliere: Avec la description du Cabinet du Roy*. 3 vols. Paris, 1749.

Burke, Edmund. *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. London, 1757.

_____. [*A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. New ed. Basel, 1792.]

Burnet, Thomas. *Archaeologiae Philosophicae: Sive doctrina antiqua de rerum originibus*. 2 vols. in 1 vol. London], 1692.

_____. *Telluris theoria sacra: Orbis nostri originem et mutationes generales, quas aut jam subiit, aut olim subiturus est, complectens*. 4 vols. in 2 vols. London, 1681-1689].

Canz, Israel Gottlieb. *Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae usus in theologia, per praecipua fidei capita*. vol. I. *Dissertatio de ratione et revelatione, natura et gratia*. Frankfurt/Leipzig, 1728.

_____. *Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae usus in theologia, per praecipua fidei capita*. vol. II. *Ubi doctrina de praedestinatione uberius explicatur*. Frankfurt/Leipzig, 1735.

_____. *Philosophiae Wolffianae ex graecis et latinis auctoribus illustratae, maxime secundum animae facultatem cognoscendi consensus cum theologia per praecipua fidei capita*. Frankfurt/Leipzig, 1737.

Cassirer, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. vol. I.

Berlin, 1922.

_____. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* vol. I. Text and Notes Edited by Tobias Berben. Hamburg, 1999. [ECW 2].

_____. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* vol. II. Berlin, 1922.

_____. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit.* vol. II. Text and Notes Edited by Dagmar Borchers. Hamburg, 1999. [ECW 3].

_____. *Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte.* Berlin, 1922.

_____. *Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte.* Text and Notes Edited by Reinold Schmücker. Hamburg, 2001 [ECW 7].

_____. «Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn.» in: *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums 1919-1929.* Berlin: [n. d.] pp. 22-41.

_____. *Die Idee der republikanischen Verfassung: Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928.* Hamburg, 1929.

_____. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance.* Leipzig, 1927. (Studien der Bibliothek Warburg; vol. 10).

_____. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance.* Text and Notes Edited by Friderike Plaga. Hamburg, 2002 [ECW 14, pp. VII-XI, 1-220].

_____. *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen.* Marburg, 1902.

_____. *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen.* Text and Notes Edited by Marcel Simon. Hamburg, 1998 [ECW 1].

_____. *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge.* Leipzig/Berlin, 1932. Studien der Bibliothek Warburg, vol. 24.

_____. *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge,* Text and Notes Edited by Claus Rosenkranz, Hamburg, 2002. [ECW 14, pp. 221-380].

_____. «Das Problem Jean Jacques Rousseau.» *Archiv für Geschichte der Philosophie.* 41 (1932), pp. 177-213, 479-513.

_____. «Vom Wesen Und Werden des Naturrechts.» *Zeitschrift für Rechtsphilosophie in Lehre und Praix*. vol. 6 (1932/34), pp. 1-27.

Chénier, Marie-Joseph de. [«La Raison, discours en vers.» dans: *Poésies Diverses*. Recueil contenant plusieurs pièces qui n'ont point encore été publiées. Paris, 1818. pp. 128-134.]

Clarke, Samuel. *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in Answer to Mr. Hobbs, Spinoza, and their Followers*. London, 1705.

_____. *A Demonstration of the Being and Attributes of God: More Particularly in Answer to Mr. Hobbs, Spinoza, and their Followers*. 2nd corr. ed. London, 1706.

Collins, Anthony. *A Discourse of Free-Thinking, Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect Called Free-Thinkers*. London, 1713.

Condillac, Étienne Bonnot de. *Œuvres complètes*. 16 vols. Paris, 1821-1822.

_____. «Essai sur l'origine des connaissances humaines.» dans: *Œuvres complètes*. vol. I.

_____. «Extrait raisonné du traité des sensations.» dans: *Traité des sensations*. Part 1. pp. 31-52.

_____. «La Langue des calculs.» dans: *Œuvres complètes*. vol. XVI.

_____. «La Logique, ou les premiers développements de l'art de penser.» dans: *Œuvres complètes*. vol. XV. pp. 317-463.

_____. «Traité des animaux, ou, après avoir fait des observations critiques sur le sentiment de Descartes et sur celui de M. de Buffon, on entreprend d'expliquer leurs principales facultés.» dans: *Œuvres complètes*. vol. III. pp. 329-471.

_____. «Traité des sensations.» dans: *Traité des sensations, Première partie*. pp. 29-119.

_____. *Traité des sensations, Première partie*. Avec une introduction, ed. par Georges Lyon. Nouvelle ed. Paris, 1921.

_____. «Traité des systèmes.» dans: *Œuvres complètes*. vol. II.

Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Œuvres complètes*. 21 vols. Braunschweig/Leipzig/Paris, 1804.

_____. «Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain.» dans: *Œuvres complètes*. vol. VIII.

_____. «Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales.» dans: *Œuvres complètes*. vol. XIV.

_____. «De l'influence de la révolution de l'Amérique sur l'Europe.» dans: *Mélanges d'économie politique*. vol. I. Paris, 1847. Collection des principaux économistes. vol. 14. pp. 544-565.

Crousaz, Jean-Pierre de. [*Traité du beau: Où l'on montre en quoi consiste ce que l'on nomme ainsi, par des exemples tirés de la plupart des arts et des sciences*. Amsterdam, 1715.]

Cusanus, Nicolaus. *De Pace Fidei*.

Delvolvé, Jean. *Essai sur Pierre Bayle: Religion critique et philosophie positive*. Diss. Paris, 1906.

Derham, William. *Théologie astronomique*. [5^{ème} ed., Paris, 1729].

_____. *Théologie physique*. Rotterdam, 1726.

Descartes, René. *Œuvres*. Ed. par Charles Adam et Paul Tannery. 15 vols. Paris, 1897-1913.

_____. «Brief an die Pfalzgräfin Elisabeth vom 21. Mai 1643.» dans: *Œuvres*. vol. III. pp. 663-668.

_____. «Brief an Marin Mersenne vom 27. Mai 1630.» dans: *Œuvres*. vol. I. pp. 151-154.

_____. «Brief an Marin Mersenne vom Juli 1641.» dans: *Œuvres*. vol. III, pp. 391-397.

_____. «Discours de la méthode, [pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences.]» dans: *Œuvres*. vol. VI, pp. 1-78].

_____. [«Meditations touchant la première philosophie dans les quelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'ame et le corps de l'homme sont démontrées.» dans: *Œuvres*. vol. IX. pp. 1-72: p. 41.]

_____. «Le Monde, ou traité de la lumière.» dans: *Œuvres*. vol. XI. pp. 1-118.

_____. «Regulae ad directionem ingenii.» in: *Œuvres*. vol. X, pp. 349-488.

Deslandes, André-François Boureau. *Histoire critique de la philosophie: [ou l'on traite de son origine, de ses progrès, et des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*. 4 vols. Nouvelle édition. Amsterdam], 1756. Diderot, Denis. *Œuvres complètes*. Ed. par Jean Assézat et Maurice Tourneux. 20 vols. Paris, 1875-1877.

_____. «Abrégé du code de la nature: Extrait du système de la nature du Baron d'Holbach.» dans: *Œuvres complètes*. vol. IV. pp. 107-117.

- _____. «Addition aux pensées philosophiques ou objections diverses contre les écrits de différents théologiens.» dans: *Œuvres complètes*. vol. I. pp. 157-170.
- _____. «Bible.» dans: *Encyclopédie*. vol. V. Lausanne/Bern, 1781. pp. 7-15.
- _____. «Leibnitzianisme ou philosophie de Leibnitz.» dans: *Encyclopédie*. vol. XIX. Lausanne/Bern, 1782. pp. 773-790.
- _____. «Pyrrhonienne ou Sceptique.» dans: *Encyclopédie*. vol. XXVII. Lausanne/Bern, 1780. pp. 877-887.
- _____. «Brief an Sophie Volland vom 17. August 1759.» dans: *Lettres à Sophie Volland*. vol. I. pp. 70-80.
- _____. «Brief an Sophie Volland vom 2. September 1762.» dans: *Lettres à Sophie Volland*. vol. II. pp. 142-147.
- _____. «De la suffisance de la religion naturelle.» dans: *Œuvres complètes*. vol. I. pp. 259-273.
- _____. «Entretien d'un philosophe avec la maréchale de*** (1776).» dans: *Œuvres complètes*. vol. II. pp. 503-528.
- _____. «Essai sur la peinture pour faire suite au salon de 1765.» dans: *Œuvres complètes*. vol. X. pp. 455-520.
- _____. «Est-il bon? Est-il méchant? Ou l'officieux persifleur ou celui qui les sert tous et qui n'en contente aucun. Pièce en quatre actes et en prose (1781).» dans: *Œuvres complètes*. vol. VIII. pp. 135-244.
- _____. «Introduction aux grands principes, ou réception d'un philosophe.» dans: *Œuvres*. Ed. par Jacques-André Naigeon. vol. I. Paris, 1798. pp. 315-359.
- _____. «Jacques le fataliste [et son maître.]» dans: *Œuvres complètes*. vol. VI. pp. 1-287].
- _____. «La Botanique mise a la portée de tout le monde ou collection de plantes usuelles représentées d'après la nature, avec le port, la forme et les couleurs qui leur sont propres.» dans: *Œuvres complètes*. vol. VI. pp. 375-377.
- _____. «Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux qui voient.» dans: *Œuvres*. Ed. par Jacques-André Naigeon. vol. II. Paris, 1798. pp. 175-226.
- _____. «Lettre sur les sourds et muets, à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent, adressée a

M***.» dans: *Œuvres complètes*. vol. I. pp. 343-428.

_____. *Lettres à Sophie Volland*. Ed. par André Babelon. 3 vols. Paris: [s. d.; 1930].

_____. «Pensées philosophiques (1746).» dans: *Œuvres complètes*. vol. I. pp. 123-170.

_____. «Pensées sur l'interprétation de la nature (1754).» dans: *Œuvres complètes*. vol. II. pp. 1-63.

_____. «Réponse de Diderot à l'examen du prosélyte répondant par lui-même.» dans: *Œuvres*. Ed. par Jacques-André Naigeon. vol. I. pp. 348-354.

_____. «Rêve de d'Alembert.» dans: *Œuvres complètes*. vol. II. pp. 122-181.

_____. «Suite de l'apologie de M. l'Abbé de Prades ou réponse a l'instruction pastorale de Mgr l'évêque d'Auxerre.» Part 3. dans: *Œuvres complètes*. vol. I. 429-484.

_____. «Supplément au voyage de Bougainville ou dialogue entre A. et B. sur l'inconvénient d'attacher des idées morales a certaines actions physiques qui n'en comportent pas.» dans: *Œuvres complètes*. vol. II. pp. 193-250.

_____. «Sur la tolérance.» dans: Tourneux, *Diderot et Catherine II*. pp. 292-303.

Dilthey, Wilhelm. «Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethe's.» *Archiv für Geschichte der Philosophie*. vol. 7 (1894), pp. 317-341.

_____. «Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes.» dans: *Gesammelte Schriften*. vol. II. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion. Leipzig/Berlin, 1914. pp. 391-415.

_____. «Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt.» *Halbmonatshefte der Deutschen Rundschau*. vol. 6 (1900-1901), pp. 194-215, 338-350, 413-430.

_____. «Das achtzehnten Jahrhundert und die geschichtliche Welt.» in: *Gesammelte Schriften*. vol. III: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Leipzig/Berlin, 1927. pp. 207-268.

Dubos, Jean-Baptiste. *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. 2 vols. Paris, 1719.

Duclos, Charles. *Considérations sur les mœurs de ce siècle*. [Berlin, 1751].

Ducros, Louis. *Les Encyclopédistes*. Paris, 1900.

Dühring, Eugen. *Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik*. [Berlin, 1873].

Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de

lettres. Ed. par Denis Diderot et Jean le Rond d'Alembert. 36 vols. Lausanne/Bern, 1780-1782.

Erdmann, E., R. Forst & A. Honneth (eds). *Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt/M./New York, 1990.

Euler, Leonhard. *Briefe an eine deutsche Prinzessin [über verschiedene Gegenstände aus der Physik und Philosophie]*. vols. 1 and 2. Leipzig, 1769. vol. 3. St. Petersburg/Riga/Leipzig, 1773].

Fabre, Joseph. *Les Pères de la révolution: De Bayle à Condorcet*. Paris, 1910.

Fabricius, Johann Albert. *Theologie de l'eau*. [ou Essai sur la bonte, la sagesse et la puissance de Dieu, manifestées dans la création de l'eau. Trans from the German]. Den Haag, 1741.

Fénélon, François de Salignac de la Mothe. *Examen de conscience pour un roi*. [Ecrit pour l'usage de Mons. le Duc de Bourgogne, puis Dauphin de France, père de Louis XV. Avec La vie de l'auteur, une liste complète de ses ouvrages, et des Memoires de sa famille. London, 1747].

Folkierski, Władysław. *Entre le classicisme et le romantisme: Étude sur l'esthétique et les esthéticiens du XVIIIe siècle*. Paris, 1925.

De Fontenelle, Bernard LeBouyer. *Œuvres complètes*. 4 vols. Paris, 1818.

_____. «Éloge du Père Malebranche.» dans: *Éloges*. Avec une introduction et des notes par Francisque Cyrille Bouillier. Paris, 1883. pp. 77-96.

_____. «Entretiens sur la pluralité des mondes.» dans: *Œuvres complètes*. vol. II/1. Paris, 1818. pp. 1-81.

_____. «Préface. Sur l'utilité des mathématiques et de la physique et sur les travaux de l'académie des sciences.» dans: *Œuvres complètes*. vol. I/1. pp. 30-38.

Friedrich der Große. [«Examen critique du système de la nature.» dans: *Œuvres posthumes*. vol. VI. Berlin, 1788. pp. 139-168.]

Gierke, Otto von. *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*. First Part: «Leben und Lehre des Althusius.» Breslau, 1879.

_____. *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*. 3. durch Zus. verm. Ausg. Breslau, 1913.

Goethe, Johann Wolfgang von. [Werke. On Behalf of the Grand Duchess Sophie von Sachsen. 4 Abt.

insges. 133 vols. in 143 vols. Weimar, 1887-1919].

_____. «Anmerkungen über Personen und Gegenstände, deren in dem Dialog *Rameau's Neffe* erwähnt wird.» in: *Werke*. 1. Abt., vol. XLV. pp. 159-217.

_____. «Brief an Johann Gottfried Herder vom Mai 1775.» in: *Werke*. 4. Abt. vol. II. pp. 261-263.

_____. [«Dichtung und Wahrheit.» vol. II. in: *Werke*. 1. Abt., vol. XXVII.]

_____. [«Dichtung und Wahrheit.» vol. III. in: *Werke*. 1. Abt. vol. XXVIII.]

_____. [«Die Freuden.» in: *Werke*. 1. Abt. vol. I. p. 62.]

_____. [«Eins und Alles.» in: *Werke*. 1. Abt. vol. III. p. 81.]

_____. [«Faust: Eine Tragödie.» Erster Theil. in: *Werke*. 1. Abt. vol. XIV.]

_____. «Glaubst du denn: von Mund zu Ohr, in: *West-östlicher Divan.*» in: *Werke*. 1. Abt. vol. VI. p. 109.

_____. [«Zahme Xenien IV.» in: *Werke*. 1. Abt. vol. III. pp. 286-312: p. 288.]

_____. [«Zahme Xenien VI.» in: *Werke*. 1. Abt. vol. III. pp. 350-369: p. 355.]

Gottsched, Johann Christoph. [*Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen*. Darinnen erstlich die allgemeinen Regeln der Poesie, hernach alle besondere Gattungen der Gedichte, abgehandelt und mit Exempeln erläutert werden: Überall aber gezeigt wird Daß das innere Wesen der Poesie in einer Nachahmung der Natur bestehe. Leipzig, 1730.]

s'Gravesande, Willem Jacob van. «Discours sur l'évidence.» dans: *Elemens de physique*. pp. XL-LVIII.

_____. *Elemens de physique demontrez mathematiquement, et confirmez par des experiences; ou introduction a la philosophie Newtonnienne*. Ed. par Elie de Joncourt. vol. I. Leiden, 1746.

_____. *Oratio inauguralis, de matheseos, in omnibus scientiis, praecipue in physicis, usu, nec non de astronomiae perfectione ex physica haurienda*. Leiden, 1717.

_____. *Physices elementa mathematica, experimentis confirmata: Sive introductio ad philosophiam Newtoniam*. 2 vols. Leiden, 1720-1721.

_____. «Préface de la première édition en 1719.» dans: *Elemens de physique*. pp. IX-XI.

Groethuysen, Bernhard. «La Pensée de Diderot.» *La Grande Revue*. vol. 82 (1913). pp. 322-341.

Grotius, Hugo. *Annotationes* [in *Novum Testamentum*].

_____. *De jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici*

praecipua explicantur. New ed. Amsterdam, 1750.

Gurvitch, Georges. *L'Idée du droit social: Notion et système du droit social: Histoire doctrinale depuis le XVIIe siècle jusqu'à la fin du XIXe siècle*. Paris, 1932.

_____. «Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten.» *Kant-Studien*. vol. 27 (1922), pp. 138-164.

Harnack, Adolf. *Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlin, 1901.

Hashagen, Justus. «Zur Entstehungsgeschichte der nordamerikanischen Erklärungen der Menschenrechte. Vortrag auf dem 14. Deutschen Historikertag in Frankfurt a. M. am 3. Oktober 1924.» *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*.

vol. 78 (1924), pp. 461-495.

Hegel, Georg & Wilhelm Friedrich. «Phänomenologie des Geistes. [Ed. by Johann Schulze. *Werke*. Complete Edition by an Association of the Friends of the Deceased. vol. II. Berlin, 1832].

[Helmholtz, Hermann. *Über die Erhaltung der Kraft. Eine physikalische Abhandlung, vorgetragen in der Sitzung der physikalischen Gesellschaft zu Berlin am 23. Juli 1847*. Berlin, 1847.]

Helvétius, Claude Adrien. *De l'esprit*. Paris, 1759.

Herder, Johann Gottfried. *Sämmtliche Werke*. Ed. by Bernhard Suphan. 33 vols. Berlin, 1877-1913.

_____. «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts.» in: *Sämmtliche Werke*. vol. V. pp. 475-594.

_____. «Bruchstück einer Abhandlung über die Gratie in der Schule.» in: *Sämmtliche Werke*. vol. XXX. pp. 29-35.

_____. «Entwurf zu einer Denkschrift auf A. G. Baumgarten, J. D. Heilmann und Th. Abbt.» in: *Sämmtliche Werke*. vol. XXXII. pp. 175-178.

_____. «Fragmente einer Abhandlung über die Ode.» in: *Sämmtliche Werke*. vol. XXXII. pp. 61-85.

_____. «Von Baumgartens Denkart in seinen Schriften.» in: *Sämmtliche Werke*. vol. XXXII. pp. 178-192.

Hettner, Hermann. «Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts.» vol. III. Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert. Book I. Vom westfälischen Frieden bis zur

Thronbesteigung Friedrichs des Großen. 1648-1740. 3rd modified ed. Braunschweig, 1879.

_____. [«Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts.» vol. III. Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert. Book 2. Das Zeitalter Friedrichs des Großen. 3rd modified ed. Braunschweig, 1879.]

Hobbes, Thomas. *Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia. Ante quidem per partes, nunc autem, post cognitatas omnium objectiones, conjunctim et accuratius edita.* 2 vols. Amsterdam, 1668.

_____. «Leviathan, sive de materia, forma, et potestate, civitatis ecclesiasticae et civilis.» in: *Opera philosophica.* vol. I. pp. 1-82.

_____. «Elementorum philosophiae sectio prima de corpore.» in: *Opera philosophica.* vol. II. pp. 1-261.

D'Holbach, Paul Henri Thiry. *Éléments de la morale universelle, ou, catechisme de la nature.* [Paris, 1790].

_____. «Politique naturelle.» dans: Hubert, *D'Holbach et ses amis.* pp. 179-181.

_____. *Système de la nature, ou des loix du monde physique et du monde moral.* 2 vols. Nouvelle ed. London, 1775.

_____. *Système social: Ou principes naturels de la morale et de la politique. Avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs.* vol. II. London 1773.

Horaz. [«De arte poetica.» in: *Carmina.* Ed. by Friedrich Vollmer. Leipzig, 1909. pp. 226-239.]

_____. [«Satiren, zit nach: Grotius, *De jure belli ac pacis.*]

Hubert, René. *D'Holbach et ses amis.* Paris, [s. d.; 1928]. *Civilisation et christianisme, C: Le Conflit de la pensée moderne et du Christianisme,* vol. 13.

_____. *Les Sciences sociales dans l'encyclopédie: La Philosophie de l'histoire et le problème des origines sociales.* Paris, 1923. (Bibliothèque de philosophie contemporaine).

Hume, David. *Essays. Moral, Political, and Literary.* Ed. by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose. 2 vols. new Ed. London/New York/Bombay, 1898.

_____. «An Enquiry Concerning Human Understanding.» in: *Essays. Moral, Political, and Literary.* vol. II. pp. 1-135.

_____. «The Natural History of Religion.» in: *Essays. Moral, Political, and Literary.* vol. II, pp.

- _____. «Of the Standard of Taste.» in: *Essays. Moral, Political, and Literary.* vol. I. pp. 266-284.
- _____. «Of the Study of History.» in: *Essays. Moral, Political, and Literary.* vol. II. pp. 388-391.
- _____. *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects.* Ed. by Lewis Amherst Selby-Bigge. Oxford, 1896.
- Hutcheson, Francis. «An Inquiry Concerning Beauty, Order, etc.» in: *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue.* in Two Treatises. London, 1725. pp. 1-97.
- Huyghens, Christiaan. «Traité de la lumière.» [dans: *Traité de la lumière, où sont expliquées les causes de ce qui luy arrive dans la reflexion, et dans la refraction, et particulièrement dans l'etrange refraction du cristal d'islande, avec un discours de la cause de la pesanteur.* Leiden, 1690. pp. 1-124].
- _____. *Abhandlung über das Licht. Worin die Ursachen der Vorgänge bei seiner Zurückwerfung und Brechung und besonders bei der eigenthümlichen Brechung des isländischen Spathes dargelegt sind.* Ed. by Eugen Lommel. Leipzig, 1890 (Ostwald's Klassiker der Exakten Wissenschaften, vol. 20).
- [Jacobi, Friedrich Heinrich. «Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn.» in: *Werke.* vol. IV. Abt. 1. Leipzig, 1819.]
- Jellinek, Georg. *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte.* 2nd aug. ed. Leipzig, 1904. (Staats- und völkerrechtliche Abhandlungen, Ed by Georg Jellinek and Gerhard Anschütz, vol. 1/3).
- _____. *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte.* 3. v. Walter Jellinek durchges. u. erg. Aufl. München/Leipzig, 1919.
- [Juvenal. «Satire» no. 6, in: *Satirarum libri quinque accredit sulphiciae satira.* Ed. by Karl Friedrich Hermann. Leipzig, 1908, pp. 28-45.]
- Kant, Immanuel. *Werke.* In Association with Hermann Cohen [et al.], Ed by Ernst Cassirer. Berlin, 1912-1921.
- _____. «Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen

abgehandelt.» in: *Werke*. vol. I. Ed. by Artur Buchenau. pp. 219-370.

_____. «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» in: *Werke*. vol. IV. Ed. by Artur Buchenau and Ernst Cassirer. pp. 167-176.

_____. «Brief an Markus Herz vom 21. Februar 1772.» in: *Werke*. vol. IX. Ed. by Ernst Cassirer. pp. 102-108.

_____. [«Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.» in: *Werke*. vol. II. Ed. by Artur Buchenau. pp. 67-172.]

_____. «Fragmente aus dem Nachlasse.» in: *Immanuel Kant's sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge hrsg. v. Gustav Hartenstein*. vol. VIII. Leipzig, 1868. pp. 607-645.

_____. «Kritik der reinen Vernunft.» in: *Werke*. vol. III. Ed. by Albert Görland.

_____. «Kritik der Urteilskraft.» in: *Werke*. vol. V. Ed. by Otto Buek. pp. 233-568.

_____. «Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766.» in: *Werke*. vol. II. Ed. by Artur Buchenau. pp. 317-328.

_____. [«Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können.» in: *Werke*. vol. IV. Ed. by Artur Buchenau and Ernst Cassirer. pp. 1-139.]

_____. «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.» [in: *Werke*. vol. VI. Ed. by Artur Buchenau, Ernst Cassirer and Benzion Kellermann. pp. 139-353].

_____. «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.» [in: *Werke*. vol. Ed. by Artur Buchenau, Ernst Cassirer and Benzion Kellermann. pp. 355-398].

_____. «Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat.» [in: *Werke*. vol. II. Ed. by Artur Buchenau. pp. 173-202].

_____. «Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen.» in: *Werke*. vol. II. Ed. by Artur Buchenau. pp. 203-242.

Kremer, Josef. *Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller*. Kantstudien, Ergänzungshefte, H. 13. Berlin, 1909.

Lacoste, Edmond. *Bayle: Nouvelliste et critique littéraire, suivi d'une nouvelle édition des pamphlets*

de Bayle contre le maréchal de Luxembourg. Paris, 1929.

Lagrange, Joseph Louis. *Mécanique analytique*. [Paris, 1788].

Lambert, Johann Heinrich. *Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß*. 2 vols. Riga, 1771.

_____. «Brief an Immanuel Kant vom 3. Februar 1766.» in: Kant, *Werke*. vol. IX. pp. 49-54.

La Mettrie, Julien Offray de. *Œuvres philosophiques*. 2 vols. New ed. Berlin, 1796.

_____. «Anti-seneque, ou discours sur le bonheur.» dans: *Œuvres philosophiques*. vol. II. pp. 139-231.

_____. «L'Art de jouir.» [dans: *L'Homme machine suivi de L'art de jouir*. pp. 145-202].

_____. *Histoire naturelle de l'ame*. Den Haag, 1745.

_____. *L'Homme machine suivi de L'art de jouir*. With an Intro. and Notes by Maurice Solovine. Paris, 1921. (Collection des chefs-d'œuvre méconnus).

_____. «L'Homme machine.» dans: *L'Homme machine suivi de L'art de jouir*. pp. 55-143.

_____. «Traité de l'ame.» dans: *Œuvres philosophiques*. vol. I. pp. 65-228.

Lanson, Gustave. *Boileau*. Paris, 1892. (Les Grands écrivains français).

_____. *Histoire de la littérature française*. 22^{ème} ed. Paris: [s. d.].

_____. «L'Influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française.» dans: *Études d'histoire littéraire*. Paris, 1929. pp. 58-96.

_____. «L'Influence de la philosophie cartésienne sur la littérature française.» *Revue de métaphysique et de morale*. vol. 4 (1896). pp. 517-550.

_____. «Le Rôle d'expérience dans la formation de la philosophie du XVIII^e siècle en France.» dans: *Études d'histoire littéraire*. Paris, 1930. pp. 164-209.

_____. *Voltaire*. 6^{ème} ed. Paris: [s. d.] (Les Grands écrivains français).

Le Bossu, René. *Traité du poème epique*. Paris, 1675.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Philosophische Schriften*. Ed. by Carl Immanuel Gerhardt. 7 vols. Berlin, 1875-1890.

_____. [«Brief an Antonio Alberti.» dans: *Philosophische Schriften*. vol. VII, p. 444.]

- _____. [«Brief an Jacques-Bénigne Bossuet vom 18. April 1692.» in: *Œuvres de Leibniz*. Publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux. Ed. par Louis Alexandre Foucher de Careil. vol. I. Paris, 1859. pp. 271-278.]
- _____. «Brief an Pierre Varignon vom 2. Februar 1702.» in: *Mathematische Schriften*. Ed. by Carl Immanuel Gerhardt. vol. IV. Briefwechsel zwischen Leibniz, Wallis, Varignon, Guido Grandi, Zendrini, Hermann und Freiherrn von Tschirnhaus. Halle, an der Saale, 1859. pp. 91-95.
- _____. «Brief an Burcher de Volder vom 24. März/3. April 1699.» in: *Philosophische Schriften*. vol. II. pp. 168-175.
- _____. [«Brief an Burcher de Volder vom 21. Januar 1704.» in: *Philosophische Schriften*. vol. II. pp. 261-265.]
- _____. *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff, aus den Handschriften der Koeniglichen Bibliothek zu Hannover*. Ed. by Carl Immanuel Gerhardt. Halle, an der Saale, 1860.
- _____. «Brief an Christian Wolff (1706).» in: *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*. pp. 56-58.
- _____. «Brief an Christian Wolff vom 9. Juli 1711.» in: *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*. pp. 138-141.
- _____. «Considerations sur les principes de vie, et sur les natures plastiques, par l'auteur du systeme de l'harmonie préétablie.» dans: *Philosophische Schriften*. vol. VI. pp. 539-546.
- _____. [«De synthesi et analysi universali seu arte inveniendi et judicandi.» in: *Philosophische Schriften*. vol. VII. pp. 292-298.]
- _____. *Deutsche Schriften*. Ed. by Gottschalk Eduard Guhrauer. vol. I. Berlin, 1838.
- _____. [«Epistola ad Hanshium de philosophia Platonica sive de enthusiasmo Platonico.» in: *Opera philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia*. Ed. by Johann Eduard Erdmann. Berlin, 1840, pp. 445-447.]
- _____. *Juris et aequi elementa*. in: *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*. Ed. by Georg Mollat. 3rd ed. new and rev. Leipzig, 1893. pp. 19-34.
- _____. «Meditationes de cognitione, veritate et ideis.» in: *Philosophische Schriften*. vol. IV. 2. Abt. pp. 422-426.
- _____. *Monadologie*.

- _____. «Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du systeme de l'harmonie preestablie.» dans: *Philosophische Schriften*. vol. V. pp. 39-509.
- _____. «Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis.» in: *Philosophische Schriften*. vol. VII. pp. 309-318.
- _____. *Theodizee*.
- _____. [«Verites Necessaires et Contingentes.» dans: *Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz: Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre*. Ed. par Louis Couturat. Paris, 1903. pp. 17-24.]
- _____. «Von der wahren Theologia mystica.» [in: *Deutsche Schriften*. Ed. by Gottschalk Eduard Guhrauer. vol. I. Berlin, 1838. pp. 410-413].
- _____. «Von der Weisheit.» in: *Deutsche Schriften*. Ed. by Gottschalk Eduard Guhrauer. vol. I. Berlin, 1838. pp. 420-426.
- Lesser, Friedrich Christian. *Theologie des insectes [ou demonstration des perfections de Dieu. Dans tout ce qui concerne les insectes*. 2 vols. in 1 vol. Den Haag, 1742].
- Lessing, Gotthold Ephraim. *Sämtliche Schriften*. Ed. by Karl Lachmann. 3. aufs neue durchges. u. verm. Aufl. bes. durch Franz Muncker. 23 vols. vols. I-XI. Stuttgart, 1886-1895; vols. XII-XXI. Leipzig, 1897-1907; & vols. XXII-XXIII. Berlin/Leipzig, 1915 and 1924.
- _____. [«Anti-Goeze (Zweyter).» in: *Sämtliche Schriften*. vol. XIII. pp. 139-213.]
- _____. «Brief an Moses Mendelssohn vom 2. Februar 1757.» in: *Sämtliche Schriften*. vol. XVII. pp. 89-93.
- _____. [«1. Stück: L'esprit des nations], aus: Berlinische privilegirte Staats- und gelehrte Zeitung. Im Jahr 1753.» in: *Sämtliche Schriften*. vol. V. pp. 143f.
- _____. «Die Erziehung des Menschengeschlechts.» in: *Sämtliche Schriften*. vol. XIII. pp. 413-436.
- _____. «Hamburgische Dramaturgie.» in: *Sämtliche Schriften*. vol. IX. pp. 179-406 and vol. X, pp. 1-221.
- _____. «Laokoon[; oder über die Grenzen der Mahlerey und Poesie. Mit beyläufigen Erläuterungen verschiedener Punkte der alten Kunstgeschichte. Erster Theil]» in: *Sämtliche Schriften*. vol. IX. pp. 1-177].

- _____. «Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft. An den Herrn Director Schumann, zu Hannover.» in: *Sämtliche Schriften*. vol. XIII. pp. 1-8.
- Linné, Carl von. *Philosophie der Botanik* [= *Philosophia botanica in qua explicantur fundamenta botanica cum definitionibus partium, exemplis terminorum, observationibus rariorum, adjectis figures aeneis*. Stockholm, 1751].
- Locke, John. «[Essay] Of Human Understanding.» in: *Works*. 10 vols. New corr. ed. London, 1823. vols. I, II and III. pp. 1-176.
- _____. *Two Treatises of Government*. [London, 1690].
- Longinus, Kassios. *Schrift über das Erhabene*. Trans. by Nicolas Boileau-Despréaux. 1674.
- Lossius, Johann Christian. *Physische Ursachen des Wahren*. Gotha, 1775.
- Lotze, Hermann. «Geschichte der Aesthetik in Deutschland.» in: *Geschichte der Wissenschaften in Deutschland*. Neuere Zeit. vol. VII. München, 1868.
- Luther, Martin. «De servo arbitrio.» [in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. vol. XVIII. Weimar, 1908. pp. 551-787].
- Lyon, Georges. «Introduction.» dans: Condillac. *Traité des sensations*. Part I. pp. 3-28.
- Machiavelli, Niccolò. [*Il Principe, dedicato a Lorenzo duca d'Urbino*. Rom, 1532.]
- Malebranche, Nicole. *Œuvres*. Compiled, New ed. with an Intro. and Notes by Jules Simon. 2 vols. Paris, 1846.
- _____. «Entretiens sur la métaphysique.» dans: *Œuvres*. vol. I. pp. 39-334.
- _____. [*De la Recherche de la vérité*. [2 vols. Paris, 1674-1675].
- Martino, Pierre. *L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*. Diss. Paris, 1906.
- Maupertuis, Pierre Louis Moreau de. *Œuvres*. Ed. corr. et aug. 4 vols. Lyon, 1756.
- _____. *Dissertatio inauguralis metaphysica de universali Naturae systemate*. [Erlangen, 1751]
- _____. «Essai de philosophie morale.» dans: *Œuvres*. vol. I. pp. 171-252.
- _____. «Examen philosophique de la preuve de l'existence de Dieu employée dans l'essai de cosmologie.» dans: *Histoire de l'Académie royale des sciences et belles lettres*. Jg. 1756. Berlin, 1758. pp. 389-424.

- _____. «Réflexions philosophiques sur l'origine des langues; et la signification des mots.» dans: *Œuvres*. vol. I. pp. 253-309.
- _____. «Système de la nature.» dans: *Œuvres*. vol. II, pp. 135-168.
- Meier, Georg Friedrich. *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*. 3 vols. Halle, an der Saale, 1748-1750.
- Mendelssohn, Moses. *Gesammelte Schriften*. Ed. by Georg Benjamin Mendelssohn. 7 vols. in 8 vols. Leipzig, 1843-1845.
- _____. «Briefe ueber die Empfindungen.» in: *Schriften zur Psychologie und Aesthetik sowie zur Apologetik des Judenthums*. Ed. by Moritz Brasch (Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik. With Introduction, Notes and Biographical-Historical Characteristic of Mendelssohn. Ed. by Moritz Brasch. vol. II). Leipzig, 1880. pp. 13-96.
- _____. «Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum.» in: *Gesammelte Schriften*. vol. III. pp. 255-362.
- _____. «Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes.» in: *Gesammelte Schriften*. vol. II. pp. 233-409.
- Milton, John. *Das verlorene Paradies*.
- Molyneux, William. *Optik [=Dioptrica nova. A Treatise of Dioptrics in Two Parts*. London, 1692].
- Montesquieu, Charles de Secondat de. *Œuvres*. 5 vols. Nouvelle ed. Paris, 1788.
- _____. «Considérations sur les causes de la grandeur des romains, et de leur décadence.» dans: *Œuvres*. vol. V. pp. 1-253.
- _____. «De l'esprit des loix.» dans: *Œuvres*. vol. I, II et III. pp. 1-218.
- _____. [«Essai sur le gout, dans les choses de la nature et de l'art; ou réflexions sur les causes du plaisir qu'excitent en nous les ouvrages d'esprit et les productions des beaux arts.» dans: *Œuvres*. vol. V. pp. 475-510.]
- _____. «Lettres persanes.» dans: *Œuvres*. vol. IV. pp. 5-414.
- Moritz, Karl Philipp. *Ueber die bildende Nachahmung des Schönen*. [Braunschweig, 1788].
- Mornet, Daniel. *La Pensée française au XVIIIe siècle*. Paris, 1929. Collection Armand Colin. [Section de Langues et littératures]. vol. 81.

_____. *Les Sciences de la nature en France, au XVIIIe siècle: Un Chapitre de l'histoire des idées.*
Paris, 1911.

Musschenbroek, Petrus van. «Oratio de methodo instituendi experimenta physica.» in: *Tentamina experientorum naturalium captorum in academia del cimento. Quibus commentarios, nova experimenta, et orationem de methodo instituendi experimenta physica addidit.* Leiden, 1731, pp. I-XLVIII.

Mylius, Christlob & Johann Andreas Cramer. *Bemühungen zur Beförderung der Critik und des guten Geschmacks.* 16 Stücke in 2 Vols.. Halle, 1743-1747. Cited in: Hettner, *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts.* vol. III. 1.

Book.

Newton, Isaac. *Optice: sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus lucis. libri tres.*
New ed. Translated into Latin by Samuel Clarke. Lausanne/Genf, 1740.

_____. «Philosophiae naturalis principia mathematica.» (Book 3, Regulae philosophandi). in: *Opera quae exstant omnia.* Ed. by Samuel Horsley. vol. II and vol. III. pp. 1-174. London, 1782.

Nordberg, Georg. *Konung Carl den XII: tes Historia.* 2 vols. Stochholm, 1740.

Orth, E.-W. *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie: Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen.* Wurzburg, 1996.

Orth, E.-W., & H. Holzhey (eds.). *Neukantianismus: Perspektiven und Problem.* Würzburg, 1994.

Pascal, Blaise. *De l'esprit géométrique.*

_____. *Pensées.* Publiées dans leur texte authentique avec une introduction, des notes et des remarques. Ed. par Ernest Havet. 2 vols. 5ème ed. rev. et corr. Paris, 1897.

Perrier, Edmond. *La Philosophie Zoologique avant Darwin.* Paris, 1884.

Platon. *Opera omnia uno volumine comprehensa.* Ed. by Gottfried Stallbaum. Leipzig/London, 1899.

_____. «Gorgias.» [in: *Opera omnia.* pp. 451-479].

_____. «Politeia. De republica.» in: *Opera omnia.* pp. 289-384.

Pope, Alexander. [*Select Poetical Works.* Leipzig, 1848. Collection of British Authors; vol. 152]

_____. [«An Essay on Man, in Four Epistles, to H. St. John, Lord Bolingbroke.» in: *Select Poetical Works,* pp. 177-218.]

- _____. [«Intended for Sir Isaac Newton. In Westminster Abbey.» in: *Select Poetical Works*, p. 302.]
- Reimarus, Hermann Samuel. *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet*. Hamburg, 1754.
- Rémond le Grec. «Agathon: dialogue sur la volupté.» dans: *Recueil de divers écrits, sur l'amour et l'amitié, la politesse, la volupté, les sentiments agréables, l'esprit et le cœur*. Ed. par Hyacinthe Cordonnier de Saint-Hyacinthe dit Thémiseul. Paris, 1736.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Collection complete des œuvres*. 30 vols. in 15 vols. Zweibrücken, 1782-1784.
- _____. «Economie ou Économie.» dans: *Encyclopédie*. vol. XI. pp. 776-797.
- _____. «Brief Nr. 2 an Chrétien Guillaume de Lamoignon de Malesherbes vom 12. Januar 1762.» dans: *Collection complete des œuvres*. vol. XXIII. pp. 206-212.
- _____. [*Les Confessions*. vol. II. Ed. par Adolphe van Bever. Paris 1913.]
- _____. «Du Contrat social.» dans: *Collection complete des œuvres*. vol. II. pp. 1-176.
- _____. «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.» dans: *Collection complete des œuvres*. vol. I. pp. 19-145.
- _____. «Émile, ou de l'éducation.» dans: *Collection complete des œuvres*. vols. VII-X.
- _____. «Preisschrift über die Künste und Wissenschaften [= Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon, en l'année 1750. Sur cette question proposée par la même Académie: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs.» dans: *Collection complete des œuvres*. vol. XIII. pp. 27-62].
- _____. «Rousseau Juge de Jean-Jacques.» in: *Collection complete des œuvres*. vols. XXI et XXII.
- Saint-Évremond, Charles de Marguetel de Saint-Denis. *Œuvres Melées*. Nouvelle ed. corr. avec des notes. 2 vols. Amsterdam, 1706.
- Sainte-Beuve, Charles-Augustin. «Montesquieu.» dans: *Causeries du lundi*. vol. VII. 3^{ème} ed. Paris: [s. d.], pp. 41-62, 63-84.
- Salander, Gustav Adolf. *Vom Werden der Menschenrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte unter Zugrundelegung der virginischen Erklärung der Rechte vom 12.*

Juni 1776. Leipzig, 1926. (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien, H. 19).

Schiller, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Säkular-Ausgabe in 16 vols. in Verb. By Richard Fester [et al.],
Ed. by Eduard von der Hellen. Stuttgart/Berlin, 1904-1905.

_____. [«Die Künstler.» in: *Sämtliche Werke*. vol. I. pp. 176-191.]

_____. [«Kolumbus.» in: *Sämtliche Werke*. vol. I. pp. 148f.]

_____. «Philosophische Briefe (1786).» in: *Sämtliche Werke*. vol. XI. pp. 108-138.

_____. «Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen (1793/94).» [in:
Sämtliche Werke. vol. XII. pp. 3-120].

Schinz, Albert. *La Pensée de Jean-Jacques Rousseau: Essai d'Interpretation Nouvelle*. Paris, 1929.
(Bibliothèque de philosophie contemporaine).

Schwartz, Hermann. «Deismus.» in: *Pädagogisches Lexikon, in Verbindung mit der Gesellschaft für
evangelische Pädagogik*. Ed. by Hermann Schwartz. vol. I. Bielefeld/Leipzig, 1928. pp. 883-892.

Sée, Henri. *L'Évolution de la pensée politique en France au XVIIIe siècle*. Paris, 1925.

_____. *Les Idées politiques en France au XVIIe siècle*. Paris, 1923.

_____. *Les Idées politiques en France au XVIIIe siècle*. Paris, 1920.

Semler, Johann Salomo. *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*. [nebst Antwort auf die
tübingerische Vertheidigung der Apocalypsis. 4 vols. Halle, an der Saale, 1771-1775].

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, III. Earl of. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*.
3 vols. 2nd corr. ed. [n. p.], 1714.

_____. «The Moralists, a Philosophical Rhapsody: Being a Recital of Certain Conversations on
Natural and Moral Subjects.» in: *Characteristicks*. vol. II. pp. 177-443.

_____. «Sensus Communis: An Essay on the Freedom of Wit and Humour.» in: *Characteristicks*.
vol. I. pp. 57-150.

_____. [«Soliloquy: or Advice to an Author.» in: *Characteristicks*. vol. I. pp. 151-364.]

Simon, Richard. *Histoire critique du vieux testament*. Paris, 1678.

[Simplicius, Cilicius. *In Aristotelis De caelo commentaria*. Ed. with the Support of the Prussian
Academy of Sciences by Johan Ludvig Heiberg. *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. VII.

Berlin, 1894.]

Sée, Henri. «Les Idées philosophiques et la littérature prérévolutionnaire.» *Revue de synthèse historique* (1925).

Sorel, Albert. *Montesquieu*. Paris, 1887. (Les Grands écrivains français).

Spinoza, Baruch de. *Opera quae supersunt omnia*. Ed. by Karl Hermann Bruder. 3 vols. Leipzig, 1843-1846.

_____. «Ethica ordine geometrico demonstrata.» in: *Opera quae supersunt omnia*. vol. I. pp. 149-416.

_____. [«Tractatus politicus, in quo demonstratur, quomodo societas ubi imperium monarchium locum habet, sicut et ea ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur et ut pax libertasque civium inviolata maneat.» in: *Opera quae supersunt omnia*. vol. II. pp. 43-136].

_____. *Theologisch-politischer Traktat*. Trans. with an Intro., Notes and Registers by Carl Gebhardt. (Philosophische Bibliothek; vol. 93). Leipzig, 1908.

Stein, Karl Heinrich von. *Die Entstehung der neueren Ästhetik*. Stuttgart, 1886.

Stephen, Leslie. *History of English Thought in the Eighteenth Century*. 2 vols. London, 1881.

Sulzer, Johann Georg. *Vermischte philosophische Schriften*. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt. vol. I. Leipzig, 1773.

_____. «Von der Kraft (Energie) in den Werken der schönen Künste.» [in: *Vermischte philosophische Schriften*. vol. I. pp. 122-145].

_____. «Zergliederung des Begriffs der Vernunft.» in: *Vermischte philosophische Schriften*. vol. I. pp. 244-281.

Swift, Jonathan. *Gullivers Reisen*.

Taine, Hippolyte. *Les Origines de la France contemporaine*. [3 vols. Paris, 1876].

Tetens, Johann Nicolaus. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. 2 vols. Riga/Leipzig, 1777.

_____. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. vol. I. Berlin, 1913. (Neudrucke seltener philosophischer Werke. Ed. by der Kantgesellschaft. vol. 4/2, bes. v. Wilhelm Uebele).

[Thomas von Aquin. «Summa theologia.» Part 1. in: *Opera omnia*, vol. IV, Rom, 1888.]

Tindal, Matthew. *Christianity as Old as the Creation: Or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature*. London, 1730.

Toland, John. *Christianity not Mysterious: Or, a Treatise Shewing, that there is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, nor above it: and that no Christian Doctrine can be Properly Call'd a Mystery*. London, 1696.

Tourneux, Maurice. *Diderot et Catherine II*. Paris, 1899.

Troeltsch, Ernst. *Gesammelte Schriften*. vol. IV. Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Tübingen, 1925.

_____. «Aufklärung.» in: *Gesammelte Schriften*. vol. IV. pp. 338-374.

_____. «Der Deismus.» in: *Gesammelte Schriften*. vol. IV. pp. 429-487.

_____. «Renaissance und Reformation.» in: *Gesammelte Schriften*. vol. IV. pp. 261-296.

_____. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. München & Berlin, 1924 (Historische Zeitschrift, Beiheft 2).

_____. *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melancthon. Untersuchung zur Geschichte der altprotestantischen Theologie*. Göttingen, 1891.

Vauvenargues, Luc Clapiers de. *Introduction à la connoissance de l'esprit humain, Suivie de reflexions et de maximes*. Paris, 1746.

Vico, Giambattista. *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*.

Voegelin, Erich. «Der Sinn der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789.» in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*. vol. 8 (1929), pp. 82-120.

Voltaire, François Marie. *Œuvres complètes*. Ed. par Pierre Augustin Caron de Beaumarchais, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat de Condorcet et Jacques Joseph Marie Decroix. 70 vols. Paris, 1820-1826.

_____. «Gouvernement.» Dictionnaire philosophique. vol. V. dans: *Œuvres complètes*. vol. XL. pp. 89-111.

_____. «Brief an den Kronprinzen Friedrich vom Oktober 1737.» Correspondance avec le roi de Prusse. vol. I. dans: *Œuvres complètes*. vol. L. pp. 136-158.

- _____. «Brief an Friedrich den Großen vom 26. Mai 1742.» Correspondance avec le roi de Prusse. vol. II. dans: *Œuvres complètes*. vol. LI, pp. 119-121.
- _____. «Brief an Jean-Jacques Dortout de Mairan vom 5. Mai 1741.» Correspondance générale. vol. III. dans: *Œuvres complètes*. vol. LVIII. pp. 119f.
- _____. «Brief an Pierre Louis Moreau de Maupertuis vom 10. August 1741.» Correspondance générale. vol. III. dans: *Œuvres complètes*. vol. LVIII. pp. 150-152.
- _____. «Brief an Armand-Jean du Plessis, Herzog von Richelieu vom 4. Februar 1757.» Correspondance générale. vol. V. in: *Œuvres complètes*. vol. LX. pp. 237 f.
- _____. «Candide, [ou L'optimisme.]» Traduit de M. le docteur Ralph, avec les additions qu'on a trouvées dans la poche du docteur, lorsqu'il mourut a Minden, l'an de grace 1759 (1767).» Romans. vol. I. dans: *Œuvres complètes*. vol. XLIII. pp. 213-336].
- _____. «Défense du Mondain, ou L'apologie du Luxe (1737).» Poésies. vol. III. dans: *Œuvres complètes*. vol. XIV. pp. 122-126.
- _____. «Discours en vers sur l'homme.» Poésies. vol. I. dans: *Œuvres complètes*. vol. XII. pp. 39-97.
- _____. «Éléments de la philosophie de Newton.» Physique. dans: *Œuvres complètes*. vol. XXX. pp. 1-313.
- _____. [«L'Enfant prodigue, comédie en cinq actes (1736) (Préface de l'éditeur de l'édition de 1738).» Théâtre. vol. III. dans: *Œuvres complètes*. vol. IV. pp. 1-97.]
- _____. [«Épître VII. a M. l'Abbé de ***, qui pleurait la mort de sa maîtresse (1715).» Poésies. vol. II. dans: *Œuvres complètes*. vol. XIII. pp. 17f.
- _____. *Essai sur le goût*.
- _____. «Essai sur les mœurs.» dans: *Œuvres complètes*. vol. XV-XVII et XVIII. pp. 1-427.
- _____. «Histoire de Charles XII.» dans: *Œuvres complètes*. vol. XXXII.
- _____. «Il faut prendre un parti, ou le principe d'action. diatribe (1772).» Philosophie. vol. I. dans: *Œuvres complètes*. vol. XXXI, pp. 146-197.
- _____. «Liberté d'imprimer.» Dictionnaire philosophique. vol. VI. dans: *Œuvres complètes*. vol. XLI, pp. 23-27.

- _____. «L'Ingénu, [histoire véritable.]» Romans. vol. I. dans: *Œuvres complètes*. vol. XLIII. pp. 337-427].
- _____. «Le Mondain (1736).» Poésies. vol. III. dans: *Œuvres complètes*. vol. XIV. pp. 112-117.
- _____. «Le Monde comme il va, vision de Babouc.» Romans. vol. I. dans: *Œuvres complètes*. vol. XLIII. pp. 103-124.
- _____. «Le Philosophe ignorant (1766).» Philosophie. vol. I. dans: *Œuvres complètes*. vol. XXXI. pp. 73-145.
- _____. «Le Pyrrhonisme de l'histoire, par un bachelier en théologie (1768).» Mélanges historiques. vol. I. dans: *Œuvres complètes*. vol. XXVI. pp. 159-257.
- _____. «Les Cabales (1772).» Poésies. vol. III. dans: *Œuvres complètes*. vol. XIV. pp. 236-249.
- _____. «Les Systèmes.» Poésies. vol. III. dans: *Œuvres complètes*. vol. XIV. pp. 223-235.
- _____. «Lettre a M. Norberg, Chapelain du Roi de Suède, Charles XII, et auteur d'une histoire de ce Monarque (1744).» Histoire de Charles XII. dans: *Œuvres complètes*. vol. XXII. pp. 12-18.
- _____. «Lettres sur les anglais, ou lettres philosophiques.» Mélanges historiques. vol. I. dans: *Œuvres complètes*. vol. XXVI. pp. 5-157.
- _____. «Micromégas: [Histoire philosophique (1752).]» dans: *Œuvres complètes*. vol. XLIII (Romans, vol. I), pp. 149-177].
- _____. «Poème sur le désastre de Lisbonne, en 1755 (1756).» Poésies. vol. I. dans: *Œuvres complètes*. vol. XII. pp. 171-192.
- _____. «Remarques pour servir de supplément à l'essai sur les mœurs et l'esprit des nations, et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'a la mort de Louis XIII.» Essai sur les mœurs. vol. IV, dans: *Œuvres complètes*. vol. XVIII. pp. 429-495.
- _____. «Remarques sur les pensées de M. Pascal (1728-1778).» Philosophie. vol. I. dans: *Œuvres complètes*. vol. XXXI. pp. 281-382.
- _____. «Siècle de Louis XIV.» dans: *Œuvres complètes*. vols. XIX and XX.
- _____. «Tout en Dieu, commentaire sur Malebranche, par l'abbé de Tilladet (1769).» Philosophie. vol. I. dans: *Œuvres complètes*. vol. XXXI. pp. 199-217.
- _____. «Traité de métaphysique (1734).» Philosophie. vol. I. dans: *Œuvres complètes*. vol. XXXI.

_____. «Traité sur la tolérance, a l'occasion de la mort de Jean Calas (1763).» Politique et législation. vol. II. dans: *Œuvres complètes*. vol. XXIX. pp. 41-216.

Wolff, Christian. [*Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere*. Frankfurt/Leipzig, 1740.]

_____. *Psychologia empirica methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*. Frankfurt a. M./Leipzig, 1732.

_____. *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur*, Frankfurt a. M./Leipzig, 1734.

_____. *Rede über die chinesische Weltweisheit [= Pomum eridis, hoc est, de sapientia sinesium oratio, in solemnibus panegyri, quum fasces prorectorales successoribus traderet, in ipso Fridericianae natali XXIIIX. Rom, 1725]*.

Wolff, Karl. *Schillers Theodizee bis zum Beginn der Kantischen Studien. Mit einer Einleitung über das Theodizee-Problem in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts*. Leipzig, 1909.

Young, Edward. *Gedanken über die Original-Werke. In einem Schreiben des D. Youngs an den Verfasser des Grandison*. Leipzig, 1760.

(553) يشتمل هذا الثب على جميع الأعمال التي اقتبسها كاسيرر أو أشار إليها في كتابه هذا. وفي الحالات التي لم يذكر فيها سوى العنوان، استكملت المعلومات البيبليوغرافية من الطباعات الأولى، أو بالأحرى من الطباعات التي كانت معروفة في وقت تأليف هذا الكتاب، أو من العمل نفسه إذا كان كاسيرر قد رجع إليه في مؤلفاته الأخرى. وقد وضعت هذه المعلومات المستكملة بين معقوفتين.